SOEREN KIERKEGAARD

# CRAINTE
# ET
# TREMBLEMENT

Traduit du danois par P.-H. TISSEAU

AUBIER

# CRAINTE
# ET
# TREMBLEMENT

*LYRIQUE–DIALECTIQUE*

*par Johannès de Silentio*

COPENHAGUE
1843

# CRAINTE ET TREMBLEMENT

Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköp sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote.
HAMANN.

Ce que Tarquin le Superbe donnait à entendre par les têtes pavot de son jardin, son fils le comprit, mais non le messager.

[Valère Maxime, Actions mémorables, VII, 4 (Des stratagèmes), 2]

## AVANT-PROPOS

Notre époque organise une véritable liquidation dans le monde des idées comme dans celui des affaires. Tout s'obtient à des prix tellement dérisoires qu'on se demande s'il y aura finalement preneur. Tout *marqueur* de la spéculation, consciencieusement appliqué à pointer les étapes de la significative évolution de la philosophie, tout privat-docent, maître d'étude, étudiant, tout philosophe, amateur ou attitré, ne s'en tient pas au doute radical, mais va plus loin. Il serait sans doute intempestif de leur demander où ils vont de ce pas ; mais l'on ferait preuve d'honnête politesse en tenant pour certain qu'ils ont douté de tout, puisqu'autrement il serait étrange de dire qu'ils vont plus loin. Ils ont tous fait ce mouvement préalable, et, selon toute apparence, avec tant d'aisance qu'ils ne jugent pas nécessaire de donner un mot d'explication ; en vain cherche-t-on, avec un soin minutieux, un petit éclaircissement, un indice, la moindre prescription diététique sur la conduite à tenir en cette immense tâche. « Mais Descartes l'a bien fait ? »

Descartes, ce penseur vénérable, humble et loyal, dont nul assurément ne peut lire les écrits sans la plus profonde émotion, Descartes a fait ce qu'il a dit, et il a dit ce qu'il a fait. Ah ! Ah ! voilà qui n'est pas si commun de nos jours ! Descartes n'a pas douté en matière de foi, comme il le répète à maintes reprises : « *Nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils… Surtout nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que tout le reste, afin que si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part…* » (*Principes de la philosophie*, Première partie, §§ 28 et 76). Il n'a pas crié au feu, ni fait à tous un devoir de douter ; il était un penseur solitaire et paisible, et non un veilleur de nuit chargé de jeter l'alarme ; il a modestement avoué que sa méthode n'avait d'importance que pour lui, et qu'il y avait été amené, en une certaine mesure, par la confusion de ses connaissances antérieures. « *Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne… Mais sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance.* » (*Discours sur la méthode*, Première partie). Ce dont les anciens Grecs, quelque peu connaisseurs en philosophie, faisaient la tâche de la vie entière, car la pratique du doute ne s'acquiert pas en quelques jours ou quelques semaines, le but auquel parvenait le vieux lutteur retiré des combats, après avoir gardé l'équilibre du doute dans tous les pièges, nié inlassablement la certitude des sens et celle de la pensée, bravé sans faiblesse les tourments de l'amour-propre et les insinuations de la sympathie, cette tâche est aujourd'hui celle par laquelle chacun débute.

De nos jours, on ne s'arrête pas à la foi ; on va plus loin. Que si je demande où l'on va ainsi, je passerai sans doute pour un sot ; mais je ferai, à coup sûr, preuve de politesse et de culture

si j'admets que chacun a la foi, puisqu'autrement il est singulier de dire qu'on va plus loin. Il n'en était pas de même au temps jadis ; la foi était alors une tâche assignée à la vie entière ; car, pensait-on, l'aptitude à croire ne s'acquiert pas en quelques jours ou en quelques semaines. Quand le vieillard éprouvé approcha de sa fin, après avoir combattu le bon combat et gardé la foi, son cœur était encore resté assez jeune pour ne pas avoir oublié l'angoisse et le tremblement qui avaient discipliné le jeune homme, que l'homme mûr avait maîtrisés, mais dont nul ne se délivre entièrement, sauf si l'on réussit à aller plus loin d'aussi bonne heure que possible. Le point où parvenaient ces vénérables figures, c'est de là qu'aujourd'hui part un chacun pour aller plus loin.

Le présent auteur n'est pas le moins du monde philosophe ; il n'a pas compris le système, s'il y en a un, s'il est fini ; son faible cerveau a déjà suffisamment de mal à la pensée de la prodigieuse intelligence nécessaire à chacun, aujourd'hui que tout le monde a une aussi prodigieuse pensée. L'on a beau être en mesure de formuler en concepts toute la substance de la foi, il n'en résulte pas que l'on a saisi la foi, saisi comment on y entre ou comment elle entre en quelqu'un. Le présent auteur n'est pas le moins du monde philosophe ; il est, *poetice et eleganter*, un écrivain amateur, qui n'écrit ni système, ni *promesses* de système ; il n'est pas tombé dans l'excès de système et ne s'est pas voué au système. Écrire est pour lui un luxe, qui gagne en agrément et en évidence, moins il y a de gens pour acheter et lire ses productions. Il n'a pas de peine à prévoir son destin à une époque où l'on biffe d'un trait la passion pour servir la science, à une époque où un auteur qui veut être lu doit prendre soin d'écrire un livre facile à feuilleter pendant la sieste, et soin de se présenter avec la politesse du garçon jardinier de l'annonce qui, le chapeau à la main et muni du certificat de son dernier patron, se recommande au très honorable public. L'auteur prévoit son sort : il passera complètement inaperçu ; il devine, avec effroi, que la critique jalouse lui fera plusieurs fois donner le fouet ; bien plus, il tremble à la pensée qu'un scribe zélé, qu'un avaleur de paragraphes (toujours prêt, pour sauver la science, à traiter

les ouvrages des autres comme Trop [personnage de J.L. Heiberg, *Recensentem og Dyret*, Scène 7] en usait vis-à-vis de *La destruction du genre humain* pour « sauver le goût »), il tremble que ce censeur ne le découpe en §§, inflexible comme l'homme qui, pour satisfaire à la science de la ponctuation, divisait son discours en comptant les mots : trente-cinq jusqu'au point et virgule, cinquante jusqu'au point. Je m'incline avec la plus profonde soumission devant tout chicaneur systématique : « ce n'est pas le système, cela n'a rien à voir avec le système. Je lui désire tout le bonheur possible ainsi qu'à tous les intéressés danois de cet omnibus ; car ce n'est jamais une tour qu'ils élèveront. À tous et à chacun en particulier je souhaite bonne chance et succès. »

Très respectueusement.
JOHANNES DE SILENTIO.

# ATMOSPHERE

Il était une fois un homme qui avait, en son enfance, entendu la belle histoire d'Abraham mis par Dieu à l'épreuve, victorieux de la tentation, gardant la foi et recevant contre toute attente son fils pour la seconde fois. À l'âge mûr, il relut ce récit avec un étonnement accru, car la vie avait séparé ce qui était uni dans la pieuse simplicité de l'enfance. À mesure qu'il vieillit, sa pensée revint plus souvent à cette histoire avec une passion toujours plus grande ; pourtant il la comprenait de moins en moins. Il finit par oublier toute autre chose ; son âme n'eut qu'un désir : voir Abraham ; qu'un regret : celui de n'avoir pas été le témoin de cet événement. Il ne souhaitait pas de voir les beaux pays d'Orient, ni les merveilles de la Terre promise, ni le pieux couple dont la vieillesse fut bénie par Dieu, ni la vénérable figure du patriarche rassasié de jours, ni l'exubérante jeunesse d'Isaac donné en présent par l'Éternel : la même chose pouvait arriver sur une lande stérile, il n'y voyait pas d'objection. Il aurait voulu participer au voyage de trois jours, quand Abraham allait sur son âne, sa tristesse devant lui et Isaac à ses côtés. Il aurait aimé être présent au moment où Abraham, levant les yeux, vit dans le lointain la montagne de Morija, au moment où il renvoya les ânes et gravit la pente, seul avec son fils ; car il était préoccupé, non des ingénieux artifices de l'imagination, mais des effrois de la pensée.

Cet homme n'était d'ailleurs pas un penseur ; il n'éprouvait aucun besoin d'aller plus loin que la foi ; le sort le plus beau lui semblait d'être appelé dans la postérité le père de la foi, et il trouvait digne d'envie de la posséder, même à l'insu de tous.

Cet homme n'était pas un savant exégète ; il ne savait pas l'hébreu ; s'il avait pu le lire, il aurait sans doute alors aisément compris l'histoire d'Abraham.

## I

*Et Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit : prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac ; va-t'en au pays de Morija, et là, offre le en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai.*

[Genèse, XXII, 1-2]

C'était de grand matin ; Abraham se leva, fit seller les ânes, quitta sa demeure avec Isaac, et, de la fenêtre, Sara les regarda descendre dans la vallée jusqu'à ce qu'elle ne les vît plus. Ils allèrent trois jours en silence ; le matin du quatrième, Abraham ne dit pas un mot, mais, levant les yeux, il vit dans le lointain les monts de Morija. Il renvoya les serviteurs, et, prenant Isaac par la main, il gravit la montagne. Et Abraham se disait : « Je ne peux pourtant pas lui cacher où cette marche le conduit. » Il s'arrêta, mit la main sur la tête de son fils pour le bénir, et Isaac s'inclina pour recevoir la bénédiction. Et le visage d'Abraham était celui d'un père ; son regard était doux et sa voix exhortait. Mais Isaac ne pouvait le comprendre ; son âme ne pouvait s'élever jusque-là ; il embrassa les genoux d'Abraham ; il se jeta à ses pieds et demanda grâce ; il implora pour sa jeune vie et ses belles espérances ; il dit la joie de la maison paternelle, il évoqua la tristesse et la solitude. Alors Abraham le releva, le prit par la main et marcha, et sa voix exhortait et consolait. Mais Isaac ne pouvait le comprendre. Abraham gravit la montagne de Morija ; Isaac ne le comprenait pas. Alors Abraham se détourna un instant de son fils, et quand Isaac revit le visage de son père, il le trouva changé, car le regard était farouche et les traits effrayants. Il saisit Isaac à la poitrine, le jeta par terre et dit : « Stupide ! Crois-tu donc que je suis ton père ? Je suis un idolâtre. Crois-tu donc que j'obéis à l'ordre de Dieu ? Je fais mon bon plaisir. » Alors Isaac frémit, et, dans son angoisse, il cria : « Dieu du ciel ! Aie pitié de moi ! Dieu d'Abraham, aie pitié de moi, sois mon père, je n'en ai point sur la terre ! » Mais Abraham se disait tout bas : « Dieu du ciel, je te rends grâces ; car il vaut mieux qu'il me croie un monstre que de perdre la foi en toi. »

Quand l'enfant doit être sevré, la mère se noircit le sein, car il serait dommage qu'il gardât son attrait quand l'enfant ne doit plus le prendre. Ainsi l'enfant croit que sa mère a changé, mais son cœur est le même et son regard est toujours plein de tendresse et d'amour. Heureux celui qui n'a pas à recourir à des moyens plus terribles pour sevrer l'enfant !

## II

C'était de grand matin ; Abraham se leva, embrassa Sara, la fiancée de sa vieillesse, et Sara donna un baiser à Isaac qui l'avait préservée de la honte, lui son orgueil et son espoir dans toute la postérité. Ils cheminèrent en silence ; le regard d'Abraham resta fixé sur le sol jusqu'au quatrième jour ; alors, levant les yeux, il vit à l'horizon la montagne de Morija, et il baissa de nouveau les yeux. Il prépara l'holocauste en silence, et lia Isaac ; en silence il tira le couteau ; alors il vit le bélier auquel Dieu avait pourvu. Il le sacrifia et revint… Depuis ce jour, Abraham devint vieux ; il ne pouvait oublier ce que Dieu avait exigé de lui. Isaac continua de grandir ; mais l'œil d'Abraham était sombre ; il ne vit plus la joie.

Lorsque l'enfant, devenu grand, doit être sevré, sa mère cache pudiquement son sein, et l'enfant n'a plus de mère. Heureux l'enfant qui n'a pas perdu sa mère autrement !

## III

C'était de grand matin ; Abraham se leva ; il donna un baiser à Sara, la jeune mère, et Sara donna un baiser à Isaac, ses délices, sa joie à jamais. Et Abraham, sur son âne, chemina pensif ; il songeait à Agar et à son fils qu'il avait chassés dans le désert. Il gravit la montagne de Morija et tira le couteau.

Le soir était paisible quand Abraham, sur son âne, s'en alla seul à Morija ; il se jeta le visage contre terre ; il demanda à Dieu pardon de son péché, pardon d'avoir voulu sacrifier Isaac, pardon d'avoir oublié son devoir paternel envers son fils. Il reprit plus souvent son chemin solitaire, mais il ne trouva pas le repos. Il ne pouvait concevoir que c'était un péché d'avoir voulu sacrifier à Dieu son bien le plus cher, pour lequel il eût lui-même donné sa vie bien des fois ; et si c'était un péché, s'il n'avait pas aimé Isaac à ce point, alors il ne pouvait comprendre que ce péché pût être pardonné ; car y a-t-il plus terrible péché ?

Quand l'enfant doit être sevré, la mère aussi n'est pas sans tristesse en songeant qu'elle et son enfant seront de plus en plus séparés, et que l'enfant, d'abord sous son cœur, puis bercé sur son sein, ne sera plus jamais si près d'elle. Ils subissent donc ensemble ce bref chagrin. Heureuse celle qui a gardé l'enfant ainsi auprès d'elle, et n'a pas eu d'autre raison de chagrin.

## IV

C'était de grand matin. Dans la maison d'Abraham, tout était prêt pour le départ. Il prit congé de Sara, et Eliézer, le fidèle serviteur, le suivit en route jusqu'au moment où Abraham lui dit de retourner. Puis Abraham et Isaac allèrent ensemble en bonne intelligence jusqu'à la montagne de Morija. Abraham fit tous les préparatifs du sacrifice avec paix et douceur ; mais quand il se tourna pour tirer le couteau, Isaac vit que la gauche de son père se crispait de désespoir et qu'un frisson secouait son corps — pourtant, Abraham tira le couteau.

Alors ils revinrent à la maison, et Sara se hâta à leur rencontre ; mais Isaac avait perdu la foi. Jamais il n'en fut parlé au monde, et Isaac ne dit jamais rien à personne de ce qu'il avait vu, et Abraham ne soupçonna pas que quelqu'un avait vu.

Quand l'enfant doit être sevré, sa mère recourt à une nourriture plus forte pour l'empêcher de périr. Heureux celui qui dispose de la forte nourriture !

Ainsi, et de bien d'autres manières réfléchissait sur cet événement l'homme dont nous parlons. Chaque fois qu'il revenait de la montagne de Morija à la maison, il s'effondrait de lassitude, joignait les mains, et disait : « Il n'y a donc personne de la taille d'Abraham, personne qui puisse le comprendre ? »

# ÉLOGE D'ABRAHAM

Si l'homme n'avait pas de conscience éternelle, si au fond de toutes choses il n'y avait qu'une puissance sauvage et bouillonnante, produisant toutes choses, le grand et le futile, dans le tourbillon d'obscures passions ; si le vide sans fond, que rien ne peut combler, se cachait sous les choses, que serait donc la vie, sinon le désespoir ? S'il en était ainsi, si l'humanité n'avait pas de lien sacré, si les générations se renouvelaient comme le feuillage des forêts, s'éteignaient l'une après l'autre comme le chant des oiseaux dans les bois, traversaient le monde, comme le navire, l'océan, ou le vent, le désert, acte aveugle et stérile ; si l'éternel oubli toujours affamé ne trouvait pas de puissance assez forte pour lui arracher la proie qu'il épie, quelle vanité et quelle désolation serait la vie ! Mais tel n'est pas le cas ; comme il a créé l'homme et la femme, Dieu a aussi formé le héros et le poète ou l'orateur. Celui-ci ne peut rien accomplir de ce que fait celui-là ; il ne peut que l'admirer, l'aimer et se réjouir en lui. Non moins que lui, pourtant, il est favorisé ; car le héros est pour ainsi dire le meilleur de son être, ce dont il est épris, heureux de ne pas l'être lui-même, afin que son amour soit fait d'admiration. Le poète est le génie du ressouvenir ; il ne peut rien, sinon rappeler, rien, sinon admirer ce qui fut accompli ; il ne tire rien de son propre fonds, mais il est jaloux du dépôt dont il a la garde. Il suit le choix de son cœur ; a-t-il trouvé l'objet de sa recherche, il va de porte en porte dire ses chants et ses discours, pour que tous partagent son admiration pour le héros et en soient fiers comme lui. Telle est son action, son humble tâche, son loyal service dans la maison du héros. S'il est ainsi fidèle à son amour et lutte jour et nuit contre les embûches de l'oubli avide de lui ravir le héros, sa mission accomplie, il entre dans la compagnie du héros qui l'aime d'un amour

également fidèle, car le poète est pour ainsi dire le meilleur être du héros, débile assurément comme un ressouvenir, mais aussi transfiguré comme lui. C'est pourquoi nul ne sera oublié de ceux qui furent grands ; et s'il faut du temps, si même le nuage de l'incompréhension dissipe la figure du héros, son amant vient pourtant ; et plus tarde sa venue, plus aussi il s'attache fidèlement à lui. [Homère, L'Iliade, III, ligne 381]

Non ! nul ne passera de ceux qui furent grands, chacun à sa manière et selon la grandeur qu'il *aima*. Car qui s'aima lui-même fut grand par sa personne, et qui aima autrui fut grand en se donnant ; pourtant, qui aima Dieu fut le plus grand de tous. Les grands hommes seront célébrés dans l'histoire ; mais chacun d'eux fut grand selon qu'il *espéra*. L'un fut grand dans l'espoir qui attend le possible, un autre dans l'espoir des choses éternelles ; mais celui qui voulut attendre l'impossible fut le plus grand de tous. Les grands hommes seront gardés dans la mémoire, mais chacun d'eux fut grand suivant l'importance de ce qu'il *combattit*. Car qui lutta contre le monde fut grand en triomphant du monde, et qui lutta contre lui-même fut plus grand par sa victoire sur lui-même ; mais celui qui lutta contre Dieu fut le plus grand de tous. Tels furent les combats livrés sur cette terre : homme contre homme, un contre mille ; mais celui qui lutta contre Dieu fut le plus grand de tous. Tels furent les combats engagés ici-bas : l'un vint à bout de tout en usant de sa force, l'autre désarma Dieu par sa propre faiblesse. L'on en vit s'appuyer sur eux-mêmes et triompher de tout, et d'autres, forts de leur force, tout sacrifier ; mais celui qui crut en Dieu fut le plus grand de tous. Et il y eut des hommes grands par leur énergie, leur sagesse, leur espérance ou leur amour ; mais Abraham fut le plus grand de tous, grand par l'énergie dont la force est faiblesse, grand par la sagesse dont le secret est folie, grand par l'espoir dont la forme est démence, grand par l'amour qui est la haine de soi-même. [Première épître aux Corinthiens, III, 19]

C'est par la foi qu'Abraham quitta le pays de ses pères et fut étranger en terre promise. [Épître aux Hébreux, XI, 9] Il laissa une chose, sa raison terrestre, et en prit une autre, la foi ;

sinon, songeant à l'absurdité du voyage, il ne serait pas parti. C'est par la foi qu'il fut un étranger en terre promise où rien ne lui rappelait ce qu'il aimait, tandis que la nouveauté de toutes choses mettait en son âme la tentation d'un douloureux regret. Cependant, il était l'élu de Dieu, en qui l'Éternel avait sa complaisance ! Certes, s'il avait été un déshérité, banni de la grâce divine, il eût mieux compris cette situation qui semblait une raillerie sur lui et sur sa foi. Il y eut aussi dans le monde celui qui vécut exilé de sa patrie bien-aimée. Il n'est pas oublié, ni ses complaintes où, dans la mélancolie il chercha et trouva ce qu'il avait perdu. Abraham n'a pas laissé de lamentations. Il est humain de se plaindre, humain de pleurer avec celui qui pleure, mais il est plus grand de croire, et plus bienfaisant de contempler le croyant.

C'est par la foi qu'Abraham reçut la promesse que toutes les nations de la terre seraient bénies en sa postérité. [Épître aux Galates, III, 8] Le temps passait, la possibilité restait, Abraham croyait. Le temps passa, l'espérance devint absurde, Abraham crut. On vit aussi au monde celui qui eut une espérance. Le temps passa, le soir fut à son déclin, et cet homme n'eut point la lâcheté de renier son espoir ; aussi ne sera-t-il jamais oublié lui non plus. Puis il connut la tristesse, et le chagrin, loin de le décevoir comme la vie, fit pour lui tout ce qu'il put et, dans ses douceurs, lui donna la possession de son espérance trompée. Il est humain de connaître la tristesse, humain de partager la peine de l'affligé, mais il est plus grand de croire et plus réconfortant de contempler le croyant. Abraham ne nous a pas laissé de lamentations. Il n'a pas tristement compté les jours à mesure que le temps passait ; il n'a pas regardé Sara d'un œil inquiet pour voir si les années creusaient des rides sur son visage ; il n'a pas arrêté la course du soleil pour empêcher Sara de vieillir, et son attente avec elle [Livre de Josué, X, 12] ; pour apaiser sa peine, il n'a pas chanté à Sara un triste cantique. Il devint vieux et Sara fut raillée dans le pays ; cependant, il était l'élu de Dieu et l'héritier de la promesse, que toutes les nations de la terre seraient bénies en sa postérité. N'eût-il pas mieux valu qu'il ne fût pas l'élu de Dieu ? Qu'est-ce donc qu'être l'élu de Dieu ?

C'est se voir refuser au printemps de la vie le désir de la jeunesse, pour en obtenir l'exaucement dans la vieillesse après de grandes difficultés. Mais Abraham crut et garda fermement la promesse à laquelle il aurait renoncé s'il avait chancelé. Il aurait alors dit à Dieu : « ce n'est peut-être pas ta volonté que mon désir se réalise ; je renonce donc à mon vœu, mon unique, où je mettais ma félicité. Mon âme est droite et ne recèle pas de secrète rancune devant ton refus. » Il n'aurait pas été oublié ; il en aurait sauvé beaucoup par son exemple, mais il ne serait pas devenu le père de la foi ; car il est grand de renoncer à son vœu le plus cher, mais plus grand de le garder après l'avoir abandonné ; il est grand de saisir l'éternel, mais plus grand de garder le temporel après y avoir renoncé. — Puis les temps furent accomplis. Si Abraham n'avait pas cru, Sara serait sans doute morte de chagrin, et lui, rongé de tristesse, n'aurait pas compris l'exaucement, mais en aurait souri comme d'un rêve de jeunesse. Mais Abraham crut ; aussi resta-t-il jeune ; car celui qui espère toujours le meilleur vieillit dans les déceptions, et celui qui s'attend toujours au pire est de bonne heure usé, mais celui qui croit conserve une jeunesse éternelle. Bénie soit donc cette histoire ! Car Sara, bien qu'avancée en âge, fut assez jeune pour désirer les joies de la maternité, et Abraham, malgré ses cheveux gris, fut assez jeune pour désirer d'être père. À première vue, le miracle, c'est que l'événement arriva selon leur espérance ; mais au sens profond, le prodige de la foi, c'est qu'Abraham et Sara furent assez jeunes pour désirer, et que la foi garda leur désir, et par là leur jeunesse. Il vit l'exaucement de la promesse et l'obtint par la foi, et cela arriva selon la promesse et selon la foi ; car Moïse frappa le rocher de son bâton, mais il ne crut pas. [Nombres, XX, 11]

Alors il y eut de la joie dans la maison d'Abraham, et Sara fut l'épouse des noces d'or.

Pourtant, ce bonheur ne devait pas durer ; une fois encore Abraham devait connaître l'épreuve. Il avait lutté contre la sournoise puissance à laquelle rien n'échappe, contre l'ennemi dont la vigilance n'est jamais en défaut le long des années, contre le vieillard qui survit à tout, il avait lutté contre le temps

et gardé la foi. Alors, toute la terreur du combat se concentra en un instant : « Et Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit : prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac ; va-t'en au pays de Morija et là, offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai. »

Ainsi, tout était perdu, ô malheur plus terrible que si le désir n'eût jamais été exaucé ! Ainsi, le Seigneur ne faisait que se jouer d'Abraham ! Voici qu'après avoir réalisé l'absurde par un miracle, il voulait maintenant voir son œuvre à néant. Quelle folie ! Mais Abraham n'en rit pas comme Sara quand la promesse leur fut annoncée. [Genèse, XVII, 17 ; Genèse XVIII, 12] Soixante-dix ans d'attente la plus fidèle, et la courte joie de la foi exaucée. Qui donc est-il, celui qui arrache le bâton de la main du vieillard, qui est-il pour exiger que le vieux père le brise lui-même ! Qui est-il, pour rendre inconsolable un homme aux cheveux gris en exigeant qu'il soit l'instrument de son propre malheur ! N'y a-t-il point de compassion pour le vénérable vieillard et l'enfant innocent ! Et pourtant, Abraham était l'élu de Dieu, et c'était le Seigneur qui infligeait l'épreuve. Tout allait donc être perdu ! Le magnifique renom de la race à venir, la promesse de la postérité d'Abraham, ce n'était là que l'éclair d'une fugitive pensée du Seigneur qu'il incombait maintenant à Abraham d'effacer. Ce fruit magnifique aussi vieux que la foi dans le cœur d'Abraham, et de longues années plus âgé qu'Isaac, ce fruit de la vie d'Abraham, sanctifié par la prière, mûri dans la lutte, cette bénédiction sur les lèvres du père, voici que ce fruit allait lui être ravi et perdre tout sens ; quel sens en effet revêtait le fruit de la promesse quand il fallait sacrifier Isaac ! Cette heure de tristesse et pourtant bienheureuse, où Abraham devrait dire adieu à tout ce qu'il aimait quand, soulevant une dernière fois sa tête vénérable, la face resplendissante comme celle du Seigneur, il recueillerait son âme pour donner la bénédiction, dont la vertu s'étendrait sur tous les jours d'Isaac, cette heure-là ne viendrait pas ! Car Abraham devait dire adieu à son fils, en demeurant lui-même ici-bas ; la mort devait les séparer, mais en faisant d'Isaac sa proie. Le vieillard ne devait pas à son lit de mort étendre avec

joie sa main sur son enfant pour le bénir, mais, las de la vie, lever le bras sur lui en un geste meurtrier. Et Dieu l'éprouvait. Malheur ! malheur au messager venu porter cette nouvelle. Qui donc avait osé se faire l'émissaire de cette désolation ? Mais c'était Dieu qui éprouvait Abraham.

Pourtant, Abraham crut, et crut pour cette vie. Certes, si sa foi avait simplement concerné une vie à venir, il aurait sans doute aisément tout dépouillé, pour sortir au plus vite d'un monde auquel il n'appartenait plus. Mais la foi d'Abraham n'était pas de cette sorte, s'il y en a de telle ; car, à vrai dire, ce n'est pas la foi, mais sa plus lointaine possibilité, qui devine son objet à l'horizon le plus reculé, quoique séparée de lui par un abîme où se démène le désespoir. Mais Abraham avait la foi pour cette vie ; il croyait qu'il vieillirait dans le pays, honoré du peuple, béni dans sa postérité, inoubliable en Isaac, son amour le plus cher en cette vie, et qu'il embrassait avec une affection bien mal exprimée quand on dit qu'il accomplissait fidèlement son devoir paternel, d'ailleurs suivant le texte : « ton fils, celui que tu aimes. » Jacob eut douze fils et en aima un ; Abraham n'en eut qu'un, celui qu'il aimait.

Mais Abraham crut et ne douta point ; il crut l'absurde. S'il avait douté, il aurait agi autrement ; il aurait accompli un acte grand et magnifique ; car aurait-il pu faire autre chose ? Il serait allé à la montagne de Morija, il aurait fendu le bois, allumé le bûcher, tiré le couteau — il aurait crié à Dieu : « ne méprise pas ce sacrifice ; ce n'est pas ce que je possède de meilleur, je le sais bien ; qu'est-ce en effet qu'un vieillard auprès de l'enfant de la promesse ? Mais c'est le meilleur que je puisse te donner. Fais qu'Isaac n'en sache jamais rien, afin que sa jeunesse le console. » Il se serait enfoncé le couteau dans le sein. Le monde l'aurait admiré, et son nom n'aurait pas été oublié ; mais une chose est d'être admiré, et une autre, d'être l'étoile qui guide et sauve l'angoissé.

Mais Abraham crut. Il ne pria pas pour lui, pour toucher le Seigneur ; il ne s'avança en suppliant que lorsqu'un juste châtiment descendit sur Sodome et Gomorrhe. [Genèse, XVIII, 23]

Nous lisons dans l'Écriture [Genèse, XXII, 1] : « et Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit : Abraham, Abraham, où es-tu ? Et Abraham répondit : me voici ! » Toi, à qui mon discours s'adresse, en as-tu fait autant ? Quand tu as vu venir de loin les coups du sort, n'as-tu pas dit aux collines : « cachez-moi ! » et aux montagnes : « tombez sur moi ! » [Luc, XXIII, 30] Ou, si tu fus plus fort, ton pied ne s'est-il pas avancé bien lentement sur la bonne voie, n'as-tu pas soupiré après les vieux sentiers ? Et quand l'appel a retenti, as-tu gardé le silence, as-tu répondu, tout bas peut-être, en un murmure ? Abraham, lui, ne répondit pas ainsi ; avec joie et courage, plein de confiance et à pleine voix, il dit : « me voici ! » — Nous lisons encore [Genèse, XXII, 3] : « et Abraham se leva de bon matin. » Il se pressa comme pour une fête, et de bon matin il fut à l'endroit désigné, sur la montagne de Morija. Il ne dit rien à Sara, rien à Eliézer : qui d'ailleurs pouvait le comprendre ? Et la tentation, de par sa nature, ne lui avait-elle pas imposé le vœu du silence ? — « Il fendit le bois, il lia Isaac, il alluma le bûcher, il tira le couteau. » Mon cher auditeur ! Bien des pères ont cru perdre en leur enfant leur plus précieux trésor au monde, et être dépouillés de toute espérance à venir ; mais aucun fils n'a été l'enfant de la promesse au sens où Isaac le fut pour Abraham. Bien des pères ont perdu leur enfant, mais il leur fut pris par la main de Dieu, par l'insondable et immuable volonté du Tout-puissant. Tout autre est le cas d'Abraham. Une plus lourde épreuve lui était réservée, et le sort d'Isaac se trouva dans la main d'Abraham tenant le couteau. Telle était la situation du vieillard devant son unique espérance ! Mais il ne douta point, il ne regarda point d'un œil angoissé à droite ou à gauche, il ne fatigua point le ciel de ses prières. Donc le Tout-puissant l'éprouvait, il le savait, et il savait que ce sacrifice était le plus lourd qu'on pût lui demander ; mais il savait aussi que nul sacrifice n'est trop lourd quand Dieu le demande — et il tira le couteau.

Qui donna la force au bras d'Abraham, qui tint sa droite levée et l'empêcha de retomber, impuissante ? Le spectateur de cette scène en est paralysé. Qui donna la force à l'âme d'Abraham et

empêcha ses yeux de s'enténébrer au point de ne voir ni Isaac ni le bélier ? Le spectateur de cette scène en devient aveugle. — Et pourtant, sans doute, rare est l'homme qui en devient aveugle et paralysé, et plus rare encore, l'homme qui raconte dignement ce qui s'est passé. Nous le savons tous : ce n'était qu'une épreuve.

Si Abraham avait douté sur la montagne de Morija, s'il avait regardé autour de lui dans l'irrésolution, si, en tirant le couteau, il avait par hasard aperçu le bélier, si Dieu lui avait permis de le sacrifier à la place d'Isaac — alors il serait revenu chez lui, tout serait resté comme avant ; il aurait eu Sara près de lui, il aurait conservé Isaac, et pourtant, quel changement ! Car sa retraite aurait été une fuite, son salut un hasard, sa récompense une confusion et son avenir peut-être la perdition. Alors, il n'aurait témoigné ni de sa foi ni de la grâce de Dieu, mais il aurait montré combien il est terrible de gravir la montagne de Morija. Alors, Abraham n'aurait pas été oublié, ni la montagne de Morija. Elle aurait été citée, non comme l'Ararat où l'arche s'arrêta, [l'arche de Noé : Genèse, VIII, 4] mais comme un lieu d'effroi : « c'est là », eût-on dit, « qu'Abraham a douté ».

Abraham, père vénérable ! Quand tu revins chez toi de Morija, tu n'eus aucunement besoin d'un panégyrique pour te consoler d'une perte ; car, n'est-ce pas tu avais tout gagné, et gardé Isaac ? Désormais, le Seigneur ne te le prit plus et l'on te vit joyeux à table avec ton fils dans ta demeure comme là-haut pour l'éternité. Abraham, père vénérable ! Des milliers d'années se sont écoulées depuis ces jours, mais tu n'as pas besoin d'un admirateur attardé pour arracher par son amour ta mémoire aux puissances de l'oubli ; car toute langue te rappelle — et pourtant, tu récompenses qui t'aime plus magnifiquement que personne ; tu le rends là-haut bienheureux en ton sein, et tu captives ici-bas son regard et son cœur par le prodige de ton action. Abraham, père vénérable ! Second père du genre humain ! Toi qui le premier as éprouvé et manifesté cette prodigieuse passion qui dédaigne la lutte terrible contre la fureur des éléments et les forces de la création pour combattre avec Dieu, toi qui le premier as ressenti cette passion sublime,

expression sacrée, humble et pure, de la divine frénésie, [ « ils ont été vainqueurs… il n'est pas de plus grand bien que puisse atteindre un homme, aussi bien d'une humaine sagesse, que d'un délire divin ! » : Platon, *Phèdre*, 37, 256 *b* (traduction par Léon Robin)] toi qui as fait l'admiration de païens, pardonne à celui qui a voulu parler à ta louange, s'il s'est mal acquitté de sa tâche. Il a parlé humblement, selon le désir de son cœur ; il a parlé brièvement, comme il convenait ; mais il n'oubliera jamais qu'il t'a fallu cent ans pour recevoir contre toute attente le fils de la vieillesse, et que tu as dû tirer le couteau pour garder Isaac ; il n'oubliera jamais qu'à cent trente ans, tu n'étais pas allé plus loin que la foi.

# PROBLEMATA

## EFFUSION PRÉLIMINAIRE

« Seul celui qui travaille a du pain », dit un vieux proverbe inspiré du monde extérieur et visible et, chose curieuse, s'adaptant mal à la sphère qui est surtout la sienne [deuxième épître aux Thessaloniciens, III, 10] ; car le monde extérieur est soumis à la loi de l'imperfection ; l'on y voit constamment que l'oisif a lui aussi sa nourriture, et le dormeur en plus grande abondance que le travailleur. Tout est aux mains du possesseur dans le monde visible asservi à la loi de l'indifférence ; l'esprit de l'anneau obéit à qui le possède, Nouredin ou Aladin, et qui détient les trésors du monde en est le maître, de quelque manière qu'il les ait obtenus. Il n'en va pas de même dans le monde de l'esprit où règne un ordre éternel et divin ; là, il ne pleut pas à la fois sur le juste et l'injuste ; là, le soleil ne luit pas indifféremment sur les bons et les méchants [Matthieu, V, 45] ; là, vraiment l'on peut dire : seul le travailleur a du pain, seul l'angoissé trouve le repos, seul celui qui descend aux enfers sauve la bien-aimée, seul celui qui tire le couteau reçoit Isaac. Là, le pain n'est pas pour le paresseux ; il est trompé comme le fut Orphée abusé par les dieux qui lui donnèrent un fantôme au lieu d'Eurydice ; et il fut déçu parce qu'il était un efféminé sans courage, un joueur de cithare, et non un homme. [ « il avait agi par mollesse… et que, au lieu d'avoir eu, comme Alceste, le courage de mourir par amour, il avait usé d'artifice » : Platon, *Le Banquet*, 179 *d* (traduction par Léon Robin)] Là, rien ne sert d'avoir Abraham pour père [Matthieu, III, 9] ou dix-sept quartiers de noblesse ; qui refuse de travailler s'y voit appliquer la parole de l'Écriture sur les vierges d'Israël : il enfante du vent [Ésaïe, XXVI, 18] ; mais qui veut travailler enfante son propre père.

Une doctrine téméraire prétend introduire dans le monde de l'esprit cette même loi de l'indifférence sous laquelle gémit le monde extérieur. Il suffit, pense-t-elle, de savoir ce qui est grand, sans nul besoin d'autre labeur. Aussi ne reçoit-elle pas de pain, elle meurt d'inanition en voyant toutes choses se changer en or. Et que sait-elle, d'ailleurs ? En Grèce, des milliers de contemporains, et dans la postérité des multitudes innombrables ont connu tous les triomphes de Miltiade, mais il n'y en eut qu'un seul pour en perdre le sommeil. [Plutarque, Vie de Thémistocle, III, 4]

Des générations sans nombre ont su par cœur et mot à mot l'histoire d'Abraham ; mais combien d'hommes a-t-elle livrés à l'insomnie ?

Elle a cette vertu singulière d'être toujours magnifique, si pauvrement qu'on la comprenne, à condition encore ici qu'on veuille travailler et se donner de la peine. Mais l'on prétend en avoir l'intelligence sans labeur. On parle à la gloire d'Abraham, mais comment ? On caractérise toute sa conduite d'un mot très général : « il fut grand d'aimer Dieu au point de lui sacrifier le meilleur de ce qu'il avait. » Sans aucun doute ; mais ce « meilleur » est bien vague. Au cours de la pensée et de la parole, on identifie bien tranquillement Isaac et le meilleur, celui qui médite peut, à son aise, fumer sa pipe au cours de ses réflexions, et celui qui écoute commodément allonger les jambes. Si le jeune homme riche que Jésus rencontra en chemin avait vendu tout son bien et en avait distribué l'argent aux pauvres, nous louerions sa conduite comme toute grande action, encore que nous ne le comprendrions pas sans travailler ; cependant, il ne serait pas devenu un Abraham pour avoir sacrifié son bien le meilleur. [Matthieu, XIX, 21] Ce qu'on omet dans l'histoire du patriarche, c'est l'angoisse. Car si je n'ai pas d'obligation morale envers l'argent, le père est lié par la plus noble et la plus sacrée envers son fils. Mais l'angoisse est dangereuse pour les douillets ; aussi la passe-t-on sous silence ; néanmoins, l'on prétend parler d'Abraham. On pérore et, tout en discourant, l'on alterne les deux mots d'Isaac et de meilleur ; tout va à merveille. Mais si parmi les auditeurs il en est qui souffrent

d'insomnie, on frise alors le tragi-comique du malentendu le plus profond et le plus effroyable. Notre homme rentre chez lui, désireux d'imiter Abraham ; son fils n'est-il pas son meilleur bien ? Si l'orateur l'apprend, il accourt sans doute, rassemble toute sa dignité de prêtre et s'écrie : « Homme abject, rebut de la société ! quel démon te possède et te pousse à tuer ton fils ! » Et ce prêtre, que son sermon sur Abraham n'a guère échauffé ou mis en sueur, s'étonne de son pouvoir et de la juste colère, avec laquelle il a frappé de ses foudres le pauvre homme ; il est content de lui-même, car jamais il n'a parlé avec cette force et cette onction ; il se dit, et répète à sa femme : « J'ai le don de la parole ; seule l'occasion m'a manqué jusqu'ici ; dimanche, quand j'ai prêché sur Abraham, je ne me sentais pas du tout empoigné par mon sujet. » Si ce prédicateur avait un petit reste de raison à perdre, je pense qu'il le perdrait lorsque le pécheur lui répondrait avec calme et dignité : mais c'est ce que tu nous as dit toi-même dimanche dans ton prêche. Comment d'ailleurs le prêtre aurait-il pu s'imaginer pareille chose ? Il n'y avait pourtant là rien de surprenant ; sa seule faute était de n'avoir pas su ce qu'il disait. Comment ne se trouve-t-il pas de poète pour adopter résolument des situations de ce genre, au lieu des balivernes, dont comédies et romans sont farcis ! Ici, le tragique et le comique se rejoignent dans l'infini absolu. En soi, le sermon du prêtre est sans doute assez ridicule, mais il le devient infiniment par son effet pourtant tout naturel. On pourrait encore montrer le pécheur converti par la semonce du prêtre sans élever d'objection véritable, et le zélé pasteur revenant chez lui tout joyeux, en songeant que s'il touche son auditoire du haut de la chaire, il a surtout un irrésistible pouvoir dans la cure d'âme, puisque le dimanche il soulève l'assemblée et que le lundi, tel un chérubin brandissant le glaive flamboyant, il se présente devant l'insensé prêt à faire mentir par ses actes le vieux proverbe : il n'en va pas dans la vie selon le prêche du pasteur [1].

1 On disait autrefois : « malheureusement, la vie n'est pas comme le prêche du pasteur » ; peut-être le temps vient-il, surtout grâce à la philosophie, où l'on pourra dire : « Heureusement, la vie n'est pas comme le prêche du pasteur ; car la vie a pourtant quelque sens, mais son prêche n'en a aucun. »

En revanche, si le pécheur n'est pas convaincu, sa situation est assez tragique. Il est alors probablement exécuté ou envoyé dans une maison de fous ; bref, il devient malheureux à l'égard de la soi-disant réalité et, bien entendu, en un autre sens que celui où Abraham l'a rendu heureux ; car celui qui travaille ne périt pas.

Comment expliquer une contradiction comme celle de notre prédicateur ? Dira-t-on qu'Abraham a acquis par prescription le titre de grand homme, de sorte qu'un acte comme le sien est noble, accompli par lui, mais constitue un péché révoltant, accompli par un autre ? Dans ce cas, je n'ai pas envie de souscrire à un éloge aussi absurde. Si la foi ne peut sanctifier le fait de vouloir tuer son fils, Abraham tombe sous le même jugement que tout le monde. Que si l'on n'a pas le courage d'aller jusqu'au bout de sa pensée et de dire qu'Abraham fut un meurtrier, mieux vaut alors acquérir ce courage que de perdre son temps en panégyriques immérités. Au point de vue moral, la conduite d'Abraham s'exprime en disant qu'il voulut tuer Isaac, et au point de vue religieux, qu'il voulut le sacrifier ; c'est en cette contradiction que réside l'angoisse capable de livrer à l'insomnie, et sans laquelle cependant Abraham n'est pas l'homme qu'il est. Peut-être encore n'a-t-il aucunement fait ce que l'on rapporte ; peut-être son acte, s'expliquant par les mœurs du temps, fut-il tout autre : dans ce cas, laissons le patriarche dans l'oubli ; à quoi bon en effet rappeler *le* passé qui ne peut devenir un présent ? Peut-être enfin notre orateur a-t-il oublié un élément répondant à l'oubli moral du devoir paternel. Quand, en effet, on supprime la foi en la réduisant à zéro, il reste seulement ce fait brutal qu'Abraham voulut tuer son fils, conduite assez facile à imiter par quiconque n'a pas la foi, j'entends la foi qui lui rend le sacrifice difficile.

Pour moi, j'ai le courage d'aller jusqu'au bout d'une idée ; aucune ne m'a fait peur jusqu'à présent, et s'il s'en présentait une pour m'effrayer, j'espère que j'aurais du moins la franchise de dire : cette pensée, je la crains, elle soulève en moi de l'inconnu, et je refuse de l'examiner ; si j'ai tort, je ne manquerai pas d'être puni. Si je voyais l'expression de la vérité dans ce jugement qu'Abraham est un meurtrier, je ne sais si je pourrais faire taire

la piété que je lui porte. Mais si je le pensais, je garderais sans doute le silence, car l'on ne doit pas initier les autres à de pareilles considérations. Mais Abraham n'est pas un prestige ; il n'a pas acquis sa célébrité en dormant, et il ne la doit pas à un caprice du destin.

Peut-on parler franchement d'Abraham sans courir le risque d'égarer quelqu'un qui ferait la même chose ? Si je n'ai pas ce courage, je passerai Abraham sous un complet silence, et surtout je ne l'abaisserai pas en faisant de lui un piège pour les faibles. Car si l'on fait de la foi la valeur totale, si on la prend pour ce qu'elle est, je pense que l'on peut parler sans danger de ces questions de nos jours qui extravaguent si peu en matière de foi ; et c'est par la foi seulement qu'on ressemble à Abraham, non par le meurtre. Si l'on fait de l'amour un sentiment fugitif, un voluptueux mouvement de l'âme, on tend purement et simplement des pièges aux faibles en parlant des exploits de cette passion. Tout le monde a de ces mouvements passagers ; mais si tout le monde s'avisait de recommencer l'acte terrible que l'amour a sanctifié comme un exploit immortel, alors tout est perdu, et le haut fait, et son imitateur égaré.

On peut donc parler d'Abraham ; car les grandes choses ne peuvent jamais nuire quand on les envisage dans leur sublimité ; elles sont comme une épée à deux tranchants, qui tue et qui sauve. S'il m'incombait d'en parler, je montrerais d'abord l'homme pieux et craignant Dieu que fut Abraham, et digne d'être appelé l'élu de l'Éternel. Seul un tel homme est soumis à une pareille épreuve, mais qui est ainsi ? Ensuite, je dirais son amour pour Isaac. Enfin, je prierais tous les esprits secourables de m'assister pour donner à mon discours le feu de l'amour paternel. Je dépeindrais si bien cet amour, je l'espère, qu'il n'y aurait pas beaucoup de pères dans le royaume pour oser soutenir le parallèle. Mais si leur amour n'était pas comme celui d'Abraham, la seule idée de sacrifier Isaac produirait une crise religieuse. On pourrait commencer par en entretenir l'auditoire plusieurs dimanches de suite, sans se presser. Si le sujet était convenablement traité, il en résulterait qu'un certain nombre de pères n'auraient pas besoin d'en entendre davantage, mais,

provisoirement, seraient heureux d'en être arrivés à aimer autant qu'Abraham aimait. Et s'il en restait un qui, après avoir entendu décrire la grandeur, mais aussi l'horreur de l'exploit d'Abraham, se risquait à se mettre en route, je sellerais mon cheval pour aller avec lui. À chaque halte, avant d'arriver à la montagne de Morija, je lui déclarerais qu'il est encore libre de revenir sur ses pas, de se repentir, de la méprise où il se serait cru appelé à soutenir un pareil combat, d'avouer son manque de courage, laissant Dieu maître de prendre lui-même Isaac s'il en avait envie. J'ai la conviction qu'un tel homme n'est pas maudit, qu'il peut obtenir la félicité avec tous les autres, mais non dans le temps. Même aux époques les plus croyantes, ne le jugerait-on pas ainsi ? J'ai connu un homme qui aurait un jour pu sauver ma vie, s'il avait été magnanime. Il disait sans détours : « Je vois bien ce que je pourrais faire, mais je ne l'ose pas ; je crains de ne pas avoir, dans la suite, la force nécessaire, je crains de m'en repentir. » Il manquait de cœur ; mais qui lui retirerait pour cela son affection ?

Quand j'aurais ainsi parlé et remué mes auditeurs au point de leur faire sentir les combats dialectiques de la foi et sa gigantesque passion, je me garderais de les induire dans l'erreur de penser : « Quelle foi il possède ! Pour nous, il nous suffit de le tenir par le pan de son habit. » J'ajouterais : « Je n'ai nullement la foi : la nature m'a donné une bonne tête, et les gens de mon espèce ont toujours de grandes difficultés pour faire le mouvement de la foi ; *en soi pourtant, je ne confère aucune valeur à la difficulté qui, lorsqu'il la surmonte, conduit un bon cerveau au delà du point où le plus simple d'esprit arrive à moins de frais*.

Cependant l'amour trouve ses prêtres chez les poètes, et l'on entend parfois une voix qui sait le chanter ; mais la foi n'a pas de chantre ; qui parle à la louange de cette passion ? La philosophie va plus loin. La théologie se tient fardée à la fenêtre et, mendiant les faveurs de la philosophie, lui offre ses charmes. Il doit être difficile de comprendre Hegel, mais Abraham, quelle bagatelle ! Dépasser Hegel, c'est un prodige ; mais dépasser Abraham, quoi de plus facile ! Pour ma part, j'ai dépensé assez de temps pour approfondir le système hégélien,

et je ne crois nullement l'avoir compris ; j'ai même la naïveté de croire que, lorsque, malgré toutes mes peines, je n'arrive pas à saisir sa pensée en certains passages, c'est qu'il n'est pas tout à fait au clair avec lui-même. Je mène toute cette étude sans peine, tout naturellement, et je n'y attrape pas mal à la tête. Mais quand je me mets à réfléchir sur Abraham, je suis comme anéanti. À chaque instant mes yeux tombent sur le paradoxe inouï qui est la substance de sa vie ; à chaque instant je suis rejeté en arrière et malgré son acharnement passionné, ma pensée ne peut pénétrer ce paradoxe de l'épaisseur d'un cheveu. Je tends tous mes muscles pour découvrir une échappée : au même instant, je suis paralysé.

Je ne suis pas sans connaître les actions que le monde admire comme grandes et magnanimes ; elles trouvent un écho dans mon âme en toute humilité assurée que le héros a aussi combattu pour moi : *nam tua res agitur*, me dis-je en le contemplant. [ « Car ton intérêt est en jeu » (quand le feu est au mur voisin…) : Horace, Épîtres, Liber Primus, XVIII, ligne 84] J'entre dans la pensée du héros, mais non dans celle d'Abraham : parvenu au sommet, je retombe, car ce qui m'est offert est un paradoxe. Il n'en résulte nullement que la foi soit à mes yeux chose médiocre, mais, au contraire, qu'elle est la plus sublime et qu'il est indigne de la philosophie d'y substituer autre chose et de la tourner en dérision. La philosophie ne peut ni ne doit donner la foi ; elle a pour tâche de se comprendre elle-même, de savoir ce qu'elle offre ; elle ne doit rien enlever et surtout ne doit pas escamoter une chose comme si elle n'était rien. Je ne suis pas sans connaître les vicissitudes et les dangers de la vie ; je ne les crains pas et les affronte hardiment. Je ne suis pas sans expérience des choses terribles ; ma mémoire est une fidèle épouse, et mon imagination est, ce que je ne suis pas, une courageuse petite fille toute la journée bien sage à son travail, dont elle sait le soir si gentiment m'entretenir qu'il m'y faut jeter les yeux, bien que ses tableaux ne représentent pas toujours des paysages, des fleurs ou des idylles champêtres. J'ai vu de mes yeux des choses terribles, et je n'ai pas reculé d'effroi ; mais je sais fort bien que si je les ai affrontées sans

peur, mon courage n'est pas celui de la foi et n'y ressemble en rien. Je ne peux faire le mouvement de la foi, je ne peux fermer les yeux et me jeter tête baissée, plein de confiance, dans l'absurde ; la chose m'est impossible, mais je ne m'en fais pas gloire. J'ai la certitude que Dieu est amour ; cette pensée a pour moi une valeur lyrique fondamentale. Présente, je suis indiciblement heureux ; absente, je soupire après elle plus vivement que l'amant après l'objet de son amour ; mais je n'ai pas la foi ; je n'ai pas ce courage. L'amour de Dieu est pour moi, à la fois en raison directe et inverse, incommensurable à toute la réalité. Je n'ai pas pour cela la lâcheté de me répandre en lamentations, mais pas davantage la perfidie de nier que la foi soit quelque chose de bien plus élevé. Je peux très bien m'accommoder de vivre à ma façon, joyeux et content, mais ma joie n'est pas celle de la foi et, en comparaison, elle est malheureuse. Je n'importune pas Dieu de mes petits soucis, le détail ne me préoccupe pas, j'ai les yeux fixés uniquement sur mon amour dont je garde pure et claire la flamme virginale ; la foi a l'assurance que Dieu prend soin des moindres choses. Je suis content d'être en cette vie marié de la main gauche ; la foi est bien assez humble pour solliciter la droite ; car, qu'elle le fasse dans l'humilité, je ne le nie pas et ne le nierai jamais.

Est-ce que vraiment chacun de mes contemporains est capable de faire les mouvements de la foi ? À moins de m'être grandement abusé sur leur compte, ils sont plutôt portés à s'enorgueillir d'accomplir ce dont assurément ils ne me croient pas même capable : l'imparfait. Il est contraire à mon âme de suivre l'usage si fréquent de parler sans humanité des grandes choses, comme si quelques milliers d'années constituaient une si énorme distance ; c'est de ces choses que je parle de préférence en homme, comme si elles étaient arrivées hier, et leur distance est, pour moi, uniquement leur grandeur, où l'on trouve, ou bien son élévation, ou bien son jugement. Si donc, *comme héros tragique* (car je ne peux m'élever plus haut), j'avais été invité à entreprendre un voyage royal aussi extraordinaire que celui de Morija, je sais bien ce que j'aurais fait. Je n'aurais pas eu la lâcheté de rester au coin du feu ; je ne me serais pas amusé en

route, je n'aurais pas oublié le couteau pour me ménager un petit délai ; je suis à peu près sûr que j'aurais été prêt à l'heure et que tout aurait été en ordre ; peut-être même serais-je arrivé en avance, pour en avoir plus tôt fini. Mais je sais encore ce que j'aurais fait de plus. Au moment de monter à cheval, je me serais dit : maintenant, tout est perdu ; Dieu demande Isaac, je le sacrifie, et avec lui toute ma joie ; pourtant, Dieu est amour et continue de l'être pour moi ; car dans la temporalité, Lui et moi nous ne pouvons causer, nous n'avons pas de langue commune. Peut-être, de nos jours, Pierre ou Paul serait-il assez fou, en son zèle pour les grandes choses, pour s'imaginer et me faire croire qu'en agissant réellement de la sorte, j'aurais accompli un exploit supérieur à celui d'Abraham ; car mon immense résignation lui semblerait beaucoup plus empreinte d'idéal et de poésie que le prosaïsme d'Abraham. C'est là pourtant la plus grande des faussetés ; car mon immense résignation ne serait que le succédané de la foi. Par conséquent, je ne pourrais aussi faire plus que le mouvement infini pour me trouver moi-même et reposer de nouveau en moi-même, je n'aimerais pas non plus Isaac comme Abraham. Ma résolution d'effectuer le mouvement montrerait à la rigueur mon courage humain, et l'amour que je porte de toute mon âme à Isaac constitue la présupposition sans laquelle toute ma conduite est un crime ; cependant, je ne l'aimerais pas comme Abraham, car j'aurais alors résisté à la dernière minute, sans pour cela arriver trop tard à Morija. En outre, j'aurais gâté toute l'histoire par ma conduite, car si j'avais recouvré Isaac, j'aurais été dans un grand embarras. J'aurais eu de la peine à me réjouir de nouveau en lui, ce qui ne souffre pas de difficulté pour Abraham. Car celui qui, de tout l'infini de son âme, *proprio motu et propriis auspiciis*, effectue le mouvement infini sans pouvoir davantage, ne conserve Isaac que dans la douleur.

Mais que fit Abraham ? Il ne vint ni *trop tôt*, ni trop tard. Il sella son âne et suivit lentement la route. Tout ce temps il eut la foi ; il crut que Dieu ne voulait pas exiger de lui Isaac, alors pourtant qu'il était disposé à le sacrifier s'il le fallait. Il crut en vertu de l'absurde, car il ne saurait être question de calcul

humain ; et l'absurde, c'est que Dieu, qui lui demandait ce sacrifice, devait révoquer son exigence un moment après. Il gravit la montagne, et à l'instant encore où le couteau étincelait, il crut — que Dieu n'exigerait pas Isaac. Il fut alors assurément surpris par l'issue, mais, par un double mouvement, il avait rejoint son premier état, et c'est pourquoi il reçut Isaac avec plus de joie que la première fois. Poursuivons ; supposons qu'Isaac ait été réellement sacrifié. Abraham crut ; il ne crut pas qu'il serait un jour bienheureux dans le ciel, mais qu'il serait comblé de joie dès ici-bas. Dieu pouvait lui donner un nouvel Isaac, rappeler à la vie l'enfant sacrifié. Il crut en vertu de l'absurde, car tout calcul humain était depuis longtemps abandonné. Que le chagrin puisse rendre l'homme fou, cela se voit, et c'est assez cruel ; qu'il y ait une force-volonté capable de se dresser si énergiquement contre le vent qu'elle sauve la raison, encore qu'on en reste un peu drôle, cela se voit aussi, et je ne le sous-estime pas ; mais qu'on puisse perdre la raison et avec elle tout le fini, dont elle est l'agent de change, pour recouvrer alors le même fini en vertu de l'absurde : voilà qui effraie mon âme ; mais je ne dis pas pour cela que ce soit une bagatelle, quand c'est, au contraire, le seul prodige. On croit en général que le fruit de la foi, loin d'être un chef-d'œuvre, est un travail lourd et grossier réservé aux natures les plus incultes ; mais il s'en faut de beaucoup. La dialectique de la foi est la plus subtile et la plus remarquable de toutes ; elle a une sublimité dont je peux bien me faire une idée, mais tout juste. Je peux bien exécuter le saut de tremplin dans l'infini ; mon échine, comme celle d'un danseur de corde, s'est tordue dans mon enfance ; aussi le saut m'est-il facile : un, deux et trois ! je me lance la tête la première dans la vie, mais le saut suivant, j'en suis incapable ; je ne puis faire le prodigieux, mais seulement rester devant, bouche bée. Certes, si à l'instant où il enjamba le dos de l'âne, Abraham s'était dit : perdu pour perdu, autant sacrifier Isaac ici, à la maison, que d'entreprendre ce long voyage de Morija — alors, je n'aurais que faire de lui, tandis que maintenant je m'incline sept fois devant son nom, et soixante-dix sept fois devant son action. Car il ne s'est pas livré à ces

réflexions ; j'en ai la preuve dans la joie profonde qu'il éprouve en recouvrant Isaac, et en voyant qu'il n'eut pas besoin de se préparer, pas besoin d'un délai pour se recueillir devant le monde fini et ses joies. S'il en était autrement de lui, il aurait peut-être aimé Dieu, mais il n'aurait pas cru ; car aimer Dieu sans avoir la foi, c'est se réfléchir en soi-même ; mais aimer Dieu avec la foi, c'est se réfléchir en Dieu.

Telle est la cime où est Abraham. Le dernier stade qu'il perd de vue est celui de la résignation infinie. Il va réellement plus loin et arrive à la foi ; car toutes ces caricatures de la foi, cette lamentable paresse de tièdes qui disent : « rien ne presse, inutile de se mettre en peine avant le temps », cette mesquine espérance qui suppute : « peut-on savoir ce qui se produira ?... peut-être que... » — ces parodies de la foi sont au nombre des misères de la vie, et déjà la résignation infinie les a couvertes de son infini mépris.

Je ne peux comprendre Abraham ; en un sens, je ne peux rien apprendre de lui sans en rester stupéfait. S'imagine-t-on qu'à considérer la fin de l'histoire, on a chance de se laisser aller à la foi, on se fait illusion, et l'on veut tromper Dieu en se dispensant du premier mouvement de la foi ; on prétend extraire du paradoxe une règle de vie. Peut-être tel ou tel y parvient-il ; car notre temps ne s'arrête pas à la foi et à son miracle qui change l'eau en vin ; il va plus loin et change le vin en eau.

Ne vaudrait-il pas mieux s'en tenir à la foi, et n'est-il pas révoltant que tout le monde veuille la dépasser ? Quand aujourd'hui l'on refuse, et en le proclamant de tant de manières, de s'en tenir à l'amour, où pense-t-on aller ? À la sagesse du monde, aux calculs mesquins, à la misère et à la bassesse, à tout ce qui peut faire douter de la divine origine de l'homme. Ne serait-il pas préférable de s'en tenir à la foi et qu'alors on prît garde de ne pas tomber [première épître aux Corinthiens, X, 12] ; car le mouvement de la foi doit constamment être effectué en vertu de l'absurde, mais, chose essentielle, de manière à ne pas perdre le monde fini, mais à le gagner intégralement. Pour moi, je peux bien décrire les mouvements de la foi, mais

je ne peux les reproduire. Pour apprendre à nager, on peut se munir de courroies suspendues au plafond ; on décrit bien les mouvements, mais on ne nage pas ; je peux pareillement décomposer les mouvements de la foi ; mais quand je suis jeté à l'eau, je nage sans doute (car je ne suis pas du nombre des barboteurs) ; pourtant, je fais d'autres mouvements, ceux de l'infini, tandis que la foi fait le contraire : après avoir effectué les mouvements de l'infini, elle accomplit ceux du fini. Heureux qui en est capable ; il réalise le prodigieux, et je ne me lasserai jamais de l'admirer, Abraham ou esclave de sa maison, professeur de philosophie ou pauvre servante, cela m'est absolument égal : je ne regarde qu'aux mouvements. Mais j'y fais attention, et je ne m'en laisse pas conter, ni par moi, ni par personne. On a vite reconnu les chevaliers de la résignation infinie : ils vont d'un pas élastique et hardi. Mais ceux qui portent le trésor de la foi font aisément illusion, parce que leur extérieur offre une ressemblance frappante avec ce que méprisent profondément aussi bien la résignation infinie que la foi : avec l'esprit bourgeois.

Je l'avoue sincèrement : je n'ai pas trouvé, au cours de mes observations, un seul exemplaire authentique du chevalier de la foi, sans nier pour cela que peut-être un homme sur deux n'en soit un échantillon. J'ai pourtant cherché ses traces pendant plusieurs années, mais en vain. On fait d'ordinaire le tour du monde pour voir des fleuves et des montagnes, des étoiles nouvelles, des oiseaux multicolores, des poissons monstres, des races d'hommes ridicules ; on s'abandonne à une stupeur animale, on écarquille les yeux devant le monde et l'on croit avoir vu quelque chose. Tout cela me laisse indifférent. Mais si je savais où vit un chevalier de la foi, j'irais, de mes jambes, trouver ce prodige qui a pour moi un intérêt absolu. Je ne le lâcherais pas un instant ; à chaque minute je noterais comment il opère ses mouvements, et m'estimant pourvu à jamais, je ferais de mon temps deux parts, l'une pour l'observer, l'autre pour m'exercer, si bien que toute ma vie se passerait à l'admirer. Je le répète, je n'ai pas trouvé un tel homme ; cependant, je peux bien me le représenter. Le voici ; connaissance est faite ;

j'ai été présenté. À l'instant même où j'attache sur lui mes regards, je le repousse de moi, je fais un bond en arrière, je joins les mains et dis à demi-voix : « Grand Dieu ! Est-ce l'homme, est-ce vraiment lui ? Il a tout l'air d'un percepteur ! » Et pourtant c'est bien lui. Je m'approche un peu, je surveille ses moindres mouvements pour essayer de surprendre quelque chose d'une autre nature, un petit signe télégraphique émanant de l'infini, un regard, une expression de physionomie, un geste, un air de mélancolie, un sourire trahissant l'infini dans son irréductibilité par rapport au fini. Mais rien ! Je l'examine de la tête aux pieds, cherchant la fissure par où l'infini se fait jour. Rien ! Il est solide en tout point. Sa démarche ? Elle est ferme, toute au fini ; nul bourgeois endimanché faisant sa promenade hebdomadaire à Fresberg n'a le pas plus assuré ; il est tout entier à ce monde, comme aucun boutiquier ne saurait davantage. Rien à déceler de cette nature étrangère et superbe où l'on reconnaît le chevalier de l'infini. Il se réjouit de tout, s'intéresse à tout, et chaque fois qu'on le voit intervenir quelque part, il le fait avec une persévérance caractéristique de l'homme terrestre dont l'esprit s'attache à ces soins. Il est à ce qu'il fait. À le voir, on croirait un scribe qui a perdu son âme dans la comptabilité en partie double, tant il est méticuleux. Il célèbre le dimanche. Il va à l'église. Nul regard céleste, nul signe de l'incommensurable ne le trahit ; si on ne le connaissait, il serait impossible de le distinguer du reste de l'assemblée ; car sa manière saine et puissante de chanter les psaumes prouve tout au plus qu'il a une bonne poitrine. L'après-midi, il va à la forêt. Il s'amuse de tout ce qu'il voit, du grouillement de la foule, des nouveaux omnibus, du spectacle du Sund ; et quand on le rencontre sur le Strandvej, on dirait exactement un épicier qui prend du bon temps ; car il n'est pas poète, et j'ai vainement cherché à dépister chez lui l'incommensurable de la poésie. Vers le soir, il rentre à la maison ; son pas ne trahit pas plus la fatigue que celui d'un facteur. Chemin faisant, il songe que sa femme lui a sûrement préparé pour son retour un petit plat chaud, une vraie nouveauté, qui sait ? une tête d'agneau au gratin, et garnie, peut-être. S'il rencontre son pareil, il est bien capable de pousser

jusqu'à Österport pour lui parler de ce plat avec une passion digne d'un restaurateur. Par hasard, il n'a pas quatre sous, mais il croit dur et ferme que sa femme lui réserve ce friand morceau. Et si d'aventure c'est le cas, quel spectacle digne d'envie pour les gens de haute condition, et digne de soulever l'enthousiasme du menu peuple, que de le voir à table : Esaü n'a pas un pareil appétit. Si sa femme n'a pas ce plat, il garde, chose curieuse, exactement la même humeur. Sur sa route, il trouve un terrain à bâtir ; survient un passant. On cause un moment, et lui, en un clin d'œil, fait surgir une maison : il dispose de tous les moyens pour cela. L'étranger le laisse en pensant qu'il s'agit certainement d'un capitaliste, tandis que mon admirable chevalier se dit : « Bien sûr, si la question se posait, je m'en tirerais sans peine. » Chez lui, il s'accoude à une fenêtre ouverte, regarde la place sur laquelle donne son appartement, et suit tout ce qui se passe ; il voit un rat qui se faufile sous un caniveau, les enfants qui jouent ; tout l'intéresse, et il a devant les choses la tranquillité d'âme d'une jeune fille de seize ans. Pourtant, il n'est pas un génie, car j'ai vainement cherché à surprendre en lui le signe incommensurable du génie. Le soir, il fume sa pipe ; on jurerait alors un charcutier dans la béatitude de la journée finie. Il vit dans une insouciance de vaurien, et pourtant il paie au prix le plus cher le temps favorable, chaque instant de sa vie ; car il ne fait pas la moindre chose sinon en vertu de l'absurde. Et pourtant, c'est à en devenir furieux, du moins de jalousie, cet homme a effectué et accomplit à tout moment le mouvement de l'infini. Il vide dans la résignation infinie la profonde mélancolie de la vie ; il connaît la félicité de l'infini ; il a ressenti la douleur de la renonciation totale à ce qu'on a de plus cher au monde ; néanmoins, il goûte le fini avec la plénitude de jouissance de celui qui n'a jamais rien connu de plus relevé ; il y demeure sans traces du dressage que font subir l'inquiétude et la crainte ; il s'en réjouit avec une assurance telle que, semble-t-il, il n'y a rien de plus certain que ce monde fini. Et pourtant, toute cette figure du monde qu'il produit est une nouvelle création en vertu de l'absurde. Il s'est infiniment résigné à tout pour tout ressaisir en vertu de l'absurde. Il fait constamment le

mouvement de l'infini, mais avec une telle précision et sûreté qu'il en obtient sans cesse le fini sans qu'on soupçonne une seconde autre chose. J'imagine que, pour un danseur, le tour de force le plus difficile est de s'installer d'emblée dans une position précise, sans une seconde d'hésitation, et en effectuant le saut même. Peut-être aucun acrobate n'a-t-il cette maîtrise : mon chevalier la possède. Force gens vivent enfoncés dans les soucis et les joies du monde ; ils sont comme ceux qui font tapisserie au bal. Les chevaliers de l'infini sont des danseurs qui ne manquent pas d'élévation. Ils sautent en l'air et retombent ; ce passe-temps n'est pas sans agrément, et il n'est pas déplaisant à voir. Mais chaque fois qu'ils retombent, ils ne peuvent, d'un seul coup, se retrouver sur leurs jambes ; ils chancellent un instant en une hésitation qui montre qu'ils sont étrangers au monde. Cette vacillation est plus ou moins sensible, suivant la maîtrise, mais le plus habile d'entre eux ne peut la dissimuler. Inutile de les regarder en l'air ; il suffit de les voir à l'instant où ils touchent le sol et reprennent pied : alors, on les connaît. Mais retomber de telle manière qu'on semble à la même seconde debout et en marche, transformer en marche le saut dans la vie, exprimer l'essor sublime dans le train terre-à-terre, voilà ce dont seul est capable le chevalier de la foi, voilà le seul prodige.

Mais comme cette merveille peut aisément faire illusion, je vais décrire les mouvements dans un cas précis capable d'éclairer leur rapport avec la réalité ; car c'est toute la question. Un jouvenceau s'éprend d'une princesse ; toute la substance de sa vie est dans cet amour ; cependant, la situation est telle que l'amour ne peut se réaliser, se traduire de son idéalité en la réalité[1]. Les misérables esclaves, grenouilles embourbées dans les marais de la vie, disent naturellement : quelle folie que cet amour ! La riche veuve du brasseur est un parti parfaitement

1 Il va de soi que tout autre intérêt où un individu voit pour lui concentrée toute la réalité du monde donné peut, quand il apparaît irréalisable, provoquer le mouvement de la résignation. J'ai cependant choisi le cas de l'amour pour montrer les mouvements parce que cet intérêt est plus facile à comprendre et me dispense ainsi de toutes les considérations préliminaires qui ne peuvent intéresser profondément que de rares personnes.

aussi convenable et sérieux. — Laissons-les tranquillement coasser dans leurs bourbiers. Le chevalier de la résignation infinie ne les écoute pas ; il ne renonce pas à son amour, pas même pour toute la gloire du monde. Il n'est pas si bête. Il s'assure d'abord que son amour est réellement la substance de sa vie, et son âme est trop saine et trop fière pour qu'il en prodigue la moindre parcelle au hasard. Il n'est pas lâche ; il ne craint pas de laisser son amour pénétrer au plus profond de ses pensées les plus cachées, de le laisser s'insinuer en réseaux innombrables autour de chaque ligament de sa conscience ; et si son amour devient malheureux, il ne pourra plus jamais s'en détacher. Il éprouve une délicieuse volupté à laisser l'amour vibrer en chacun de ses nerfs ; pourtant son âme est solennelle comme l'âme de celui qui a vidé la coupe de poison et sent la liqueur s'infiltrer en chaque goutte de son sang — car cet instant est vie et mort. Quand il a ainsi complètement absorbé l'amour et s'y plonge, il a encore le courage de tout oser et risquer. Il embrasse la vie d'un regard, il rassemble ses pensées rapides qui, telles des colombes rentrant au pigeonnier, accourent au moindre signe ; il agite sur elles la baguette magique et elles se dispersent à tous les vents. Mais quand elles reviennent toutes, comme autant de tristes messagers, pour lui annoncer l'impossibilité, il reste calme, les remercie, et, demeuré seul, il entreprend son mouvement. Ce que je dis là n'a de sens que si le mouvement s'effectue normalement [1]. Tout

1 *Il faut pour cela de la passion. Tout mouvement de l'infini s'effectue par la passion, et nulle réflexion ne peut produire un mouvement. C'est là le saut perpétuel dans la vie, qui explique le mouvement, tandis que la médiation est une chimère qui, chez Hegel, doit tout expliquer, et qui est en même temps la seule chose qu'il n'a jamais essayé d'expliquer*. Même pour établir la distinction socratique entre ce que l'on comprend et ce que l'on ne comprend pas, il faut de la passion, et davantage encore naturellement pour faire le mouvement socratique proprement dit, celui de l'ignorance. Ce qui manque à notre époque, ce n'est pas la réflexion, c'est la passion. Ainsi notre temps a-t-il, en un sens, trop de santé pour mourir ; car le fait de mourir constitue l'un des sauts les plus remarquables qui soient. J'ai toujours beaucoup aimé une petite strophe d'un poète qui, après cinq ou six vers, d'une beauté toute simple, où il désire les biens de la vie, termine ainsi : *Ein seliger Sprung in die Ewigkeit*. (Un saut bienheureux dans l'éternité).

d'abord, le chevalier doit avoir la force de concentrer toute la substance de la vie et toute la signification de la réalité dans un seul désir. À défaut de cette concentration, l'âme se trouve, dès le début, dispersée dans le multiple ; l'on n'en viendra jamais à faire le mouvement ; on se conduira dans la vie avec la prudence des capitalistes qui placent leur fortune en diverses valeurs de bourse pour se rattraper sur l'une quand ils perdent sur l'autre ; bref, on n'est pas un chevalier. Ensuite, le chevalier doit avoir la force de concentrer le résultat de tout son travail de pensée en un seul acte de conscience. À défaut de cette concentration, son âme se trouve, dès le début, dispersée dans le multiple ; il n'aura jamais le temps de faire le mouvement, il courra sans cesse aux affaires de la vie, sans jamais entrer dans l'éternité ; car à l'instant même où il en sera tout près, il s'apercevra soudain qu'il oublie quelque chose, d'où la nécessité de faire demi-tour. L'instant d'après, pense-t-il, je pourrai faire le mouvement, ce qui est aussi très juste ; mais avec de pareilles considérations, on n'y viendra jamais ; au contraire, elles vous enfonceront de plus en plus dans la vase.

Le chevalier fait donc le mouvement, mais lequel ? Oubliera-t-il le tout ; car là aussi, il y a bien une espèce de concentration ? Non ! car le chevalier ne se contredit pas, et il y a contradiction à oublier la substance de toute sa vie en restant le même. Il ne ressent aucune impulsion à devenir un autre homme, et il ne voit nullement en cette transformation la grandeur humaine. Seules les natures inférieures s'oublient et deviennent quelque chose de nouveau. Ainsi, le papillon a complètement oublié qu'il a été chenille ; peut-être oubliera-t-il encore qu'il a été papillon, et si complètement qu'il pourra devenir poisson. Les natures profondes ne perdent jamais le souvenir d'elles-mêmes et ne deviennent jamais autre chose que ce qu'elles ont été. Le chevalier se souviendra donc de tout ; mais ce ressouvenir est précisément sa douleur ; cependant, dans sa résignation infinie, il se trouve réconcilié avec la vie. Son amour pour la princesse est pour lui devenu l'expression d'un amour éternel ; il a pris un caractère religieux ; il s'est transfiguré en un amour dont l'objet est l'être éternel, lequel, sans doute, a refusé au chevalier de l'exaucer, mais l'a néanmoins tranquillisé en lui donnant la

conscience éternelle de la légitimité de son amour, sous une forme d'éternité que nulle réalité ne peut lui ravir. Les fous et les jeunes gens vont se vantant que tout est possible à l'homme. Quelle erreur ! Au point de vue spirituel, tout est possible ; mais dans le monde du fini il y a beaucoup de choses qui sont impossibles. Mais le chevalier rend l'impossible possible en l'envisageant sous l'angle de l'esprit, ce qu'il exprime de ce point de vue en disant qu'il y renonce. Le désir qui voulait le mener dans la réalité, et qui s'est achoppé sur l'impossibilité, s'infléchit dans le for intérieur ; mais il n'est pas pour cela perdu ni oublié. Tantôt le chevalier sent en lui les obscures impulsions du désir qui éveillent le ressouvenir ; tantôt il provoque lui-même celui-ci ; car il est trop fier pour admettre que ce qui fut la substance de toute sa vie ait été l'affaire d'un moment éphémère. Il garde jeune cet amour qui prend avec lui des années et de la beauté ! Par contre, il n'a aucunement besoin d'une intervention du fini pour favoriser la croissance de son amour. Dès l'instant qu'il a effectué le mouvement, la princesse est perdue. Il n'a pas besoin de ces frissons nerveux que provoque la passion à la vue de la bien-aimée, ni d'autres phénomènes analogues ; ni davantage de lui faire au sens fini de perpétuels adieux, puisqu'il a d'elle un ressouvenir éternel ; il sait fort bien que les amants si avides de se revoir encore une fois et pour la dernière ont raison de montrer cet empressement, et raison de croire qu'ils se rencontrent pour la dernière fois ; car ils ont vite fait de s'oublier l'un l'autre. Il a compris ce grand secret que, même en aimant, on doit se suffire à soi-même. Il ne s'intéresse plus d'une manière finie à ce que fait la princesse, et cela justement prouve qu'il a fait le mouvement infini. L'on a ici une occasion de voir si le mouvement de l'Individu est vrai ou mensonger. Tel a cru l'avoir accompli qui, le temps passant, et la princesse changeant de conduite (elle épouse par exemple un prince), a vu son âme perdre l'élasticité de la résignation. Du coup, il a su qu'il n'avait pas fait le mouvement comme il convient ; car celui qui s'est infiniment résigné se suffit à lui-même. Le chevalier n'abandonne pas sa résignation, il garde à son amour la fraîcheur

du premier moment ; il ne le lâche jamais, et précisément parce qu'il a fait le mouvement infini. La conduite de la princesse ne saurait le troubler ; seules les natures inférieures trouvent en autrui la loi de leurs actions, en dehors d'elles les prémisses de leurs résolutions. En revanche, si la princesse est dans la même disposition d'esprit, elle verra s'épanouir la beauté de l'amour. Elle entrera d'elle-même dans l'ordre des chevaliers où l'on n'est pas admis après ballottage, mais dont est membre quiconque a le courage de se présenter tout seul ; elle entrera dans cet ordre qui prouve sa pérennité en ce qu'il ne fait pas de différence entre l'homme et la femme. Elle aussi gardera la jeunesse et la fraîcheur de son amour, elle aussi aura fait taire son tourment, bien que, suivant la chanson, elle ne soit pas chaque nuit auprès de son seigneur. Ces deux amants seront alors à l'unisson pour l'éternité, dans une *harmonia praestabilita* tellement inébranlable que si jamais (ce dont ils n'ont pas la préoccupation finie, sinon ils connaîtraient la vieillesse), si jamais venait le moment favorable à l'expression de leur amour dans le temps, ils se verront en mesure de commencer au point même où ils auraient débuté s'ils avaient été mariés dès le premier moment. Celui qui comprend cela, homme ou femme, ne peut jamais être trompé, car seules les natures inférieures s'imaginent qu'elles le sont. Aucune jeune fille manquant de cette noblesse ne sait vraiment aimer ; mais celle qui la possède ne saurait être déçue par les ruses et les finesses du monde entier.

La résignation infinie comporte la paix et le repos ; tout homme qui le veut, tout homme qui ne s'est pas avili (vice plus terrible qu'un excès d'orgueil) en se moquant de lui-même peut faire l'apprentissage de ce mouvement douloureux, mais qui réconcilie avec la vie. La résignation infinie est semblable à la chemise du vieux conte [L.G. Mailath, *Contes, fables et légendes hongroises* (1825)] : le fil est tissé sous les larmes, blanchi par les larmes, la chemise est cousue dans les larmes ; mais alors, elle protège mieux que le fer et l'acier. Le défaut de la légende, c'est qu'un tiers peut tisser l'étoffe. Le secret de la vie, c'est que chacun doit coudre sa chemise, et le curieux, que l'homme le peut tout aussi bien que la femme. La résignation infinie

comporte le repos, la paix et la consolation dans la douleur, toujours à condition que le mouvement soit effectué normalement. Je n'aurais cependant pas de peine à écrire un gros livre, où je passerais en revue les méprises de toutes sortes, les situations renversées, les mouvements avortés, qu'il m'a été donné d'observer au cours de ma modeste expérience. On croit très peu à l'esprit, indispensable pourtant pour accomplir ce mouvement, auquel il importe de ne pas être uniquement le résultat d'une *dira necessitas*, qui rend d'autant plus douteux le caractère normal du mouvement qu'elle s'impose elle-même davantage. Si l'on prétend, par exemple, que la froide et stérile nécessité doit nécessairement intervenir dans le mouvement, on déclare, par là, que nul ne peut vivre la mort avant de mourir réellement, ce qui me paraît d'un matérialisme épais. Mais, de nos jours, on ne se soucie guère de faire de purs mouvements. Si quelqu'un, voulant apprendre à danser, disait : « Voici des siècles que les générations successives ont appris les positions ; il est grand temps que j'en tire profit et me mette aux danses françaises », on ne manquerait pas de rire un peu ; mais, dans le monde de l'esprit, on trouve ce raisonnement plausible au plus haut point. Qu'est-ce donc que la culture ? J'ai cru que c'était le cycle que parcourait l'Individu pour parvenir à la connaissance de lui-même ; et celui qui refuse de le suivre tire un très maigre profit d'être né à l'époque la plus éclairée.

La résignation infinie est le dernier stade précédant la foi, si bien que quiconque n'a pas fait ce mouvement n'a pas la foi ; car c'est d'abord dans la résignation infinie que je prends conscience de ma valeur éternelle, et c'est alors seulement qu'il peut être question de saisir la vie de ce monde en vertu de la foi.

Voyons maintenant le chevalier de la foi dans le cas cité. Il agit exactement comme l'autre ; il renonce infiniment à l'amour, substance de sa vie ; il est apaisé dans la douleur ; alors arrive le prodige ; il fait encore un mouvement plus surprenant que tout le reste ; il dit, en effet : « Je crois néanmoins que j'aurai celle que j'aime, en vertu de l'absurde, en vertu de ma foi que tout est possible à Dieu. » L'absurde n'appartient pas aux différences comprises dans le cadre propre de la raison. Il n'est pas identique

à l'invraisemblable, l'inattendu, l'imprévu. Au moment où le chevalier se résigne, il se convainc de l'impossibilité selon les vues humaines ; tel est le résultat de l'examen rationnel qu'il a l'énergie de faire. En revanche, au point de vue de l'infini, la possibilité demeure, au moyen de la résignation ; mais cette possession est en même temps une renonciation, sans être cependant une absurdité pour la raison ; car celle-ci conserve son droit de soutenir que dans le monde fini où elle est souveraine, la chose est et demeure une impossibilité. Le chevalier de la foi a aussi clairement conscience de cette impossibilité ; la seule chose capable de le sauver, c'est l'absurde, ce qu'il conçoit par la foi. Il reconnaît donc l'impossibilité et, au même moment, il croit l'absurde ; car s'il imagine avoir la foi sans reconnaître l'impossibilité de tout son cœur et avec toute la passion de son âme, il se dupe lui-même, et son témoignage n'est nulle part recevable, puisqu'il n'en est pas même venu à la résignation infinie.

La foi n'est donc pas une impulsion d'ordre esthétique ; elle est d'un ordre beaucoup plus relevé, et justement parce qu'elle présuppose la résignation ; elle n'est pas l'instinct immédiat du cœur, mais le paradoxe de la vie. Quand ainsi, en dépit de toutes les difficultés, une jeune fille garde l'assurance que son désir sera exaucé, sa certitude n'est pas le moins du monde celle de la foi, malgré son éducation chrétienne et peut-être toute une année de catéchisme. Elle est convaincue dans toute sa naïveté et toute son innocence d'enfant ; sa conviction ennoblit aussi son être et lui donne une grandeur surnaturelle, si bien qu'elle peut, comme un thaumaturge, conjurer les forces finies de la vie et même faire pleurer les pierres, tandis que, d'autre part, elle peut en sa perplexité tout aussi bien s'adresser à Hérode qu'à Pilate et émouvoir le monde entier de ses prières. Sa certitude est fort aimable, et l'on peut apprendre de cette jeune fille beaucoup de choses, sauf une : l'art des mouvements ; car sa conviction n'ose pas voir l'impossibilité en face, et dans la douleur de la résignation.

Je peux donc voir qu'il faut de la force, de l'énergie et de la liberté d'esprit pour faire le mouvement infini de la

résignation ; et de même, que son exécution est possible. Mais le reste me stupéfie ; mon cerveau tourne dans ma tête ; car, après avoir fait le mouvement de la résignation, tout obtenir alors en vertu de l'absurde, voir exaucé intégralement tout son désir, c'est au-dessus des forces humaines, c'est un prodige. Mais je peux voir que la certitude de la jeune fille n'est que légèreté, comparée à l'inébranlable fermeté de la foi, bien qu'elle ait reconnu l'impossibilité. Chaque fois que je veux faire ce mouvement, mes yeux se troublent ; au même instant qu'une admiration sans réserve s'empare de moi, une effroyable angoisse étreint mon âme ; qu'est-ce alors en effet que tenter Dieu ? Cependant, ce mouvement est celui de la foi et le sera toujours, même si la philosophie, pour brouiller les concepts, veut nous faire accroire qu'elle a la foi, même si la théologie veut la solder à bon compte.

La résignation n'implique pas la foi ; car ce que j'acquiers dans la résignation, c'est ma conscience éternelle ; et c'est là un mouvement strictement philosophique que j'ai le courage de faire quand il est requis, et que je peux aussi m'infliger ; car chaque fois qu'une circonstance finie va me dépasser, je m'impose le jeûne jusqu'au moment de faire le mouvement ; car la conscience de mon éternité est mon amour envers Dieu, et cet amour m'est plus que tout. Pour se résigner, il ne faut pas la foi, mais elle est nécessaire pour obtenir la moindre chose au delà de ma conscience éternelle ; car c'est là le paradoxe. On confond souvent les mouvements. On dit qu'il faut la foi pour renoncer à tout ; on entend même le propos encore plus singulier de gens se plaignant d'avoir perdu la foi ; et quand on regarde à quel degré de l'échelle ils en sont, on s'aperçoit avec étonnement qu'ils sont tout juste arrivés au point où ils doivent faire le mouvement infini de la résignation. Par la résignation je renonce à tout ; c'est un mouvement que j'accomplis de moi-même, et si je m'en abstiens, la raison en est ma lâcheté, ma mollesse, mon manque d'enthousiasme ; je n'ai pas alors le sens de la haute dignité proposée à tout homme d'être son propre censeur, dignité plus éminente que celle du censeur général de toute la république romaine. Je fais ce mouvement de

moi-même, et ma récompense, c'est moi-même en la conscience de mon éternité, dans une bienheureuse harmonie avec mon amour pour l'être éternel. Par la foi, je ne renonce à rien ; au contraire, je reçois tout, au sens où il est dit de celui qui a de la foi comme un grain de moutarde qu'il peut transporter des montagnes. [Matthieu, XVII, 20] Il faut un courage purement humain pour renoncer à toute la temporalité afin de gagner l'éternité ; mais du moins je l'acquiers et ne peux, une fois dans l'éternité, y renoncer sans contradiction ; mais il faut l'humble courage du paradoxe pour saisir alors toute la temporalité en vertu de l'absurde, et ce courage est celui de la foi. Par la foi, Abraham ne renonça pas à Isaac ; par elle, au contraire, il l'obtint. Le jeune homme riche aurait pu donner tout son bien en vertu de la résignation ; après cela, le chevalier de la foi aurait pu lui dire : « Tu retrouveras chaque sou en vertu de l'absurde ; peux-tu le croire ? » Et ce discours ne doit nullement être indifférent au jeune homme ; car s'il donne son bien parce qu'il en est fatigué, c'est que sa résignation laisse fort à désirer.

Toute la question porte sur la temporalité, le fini. Je peux, par mes propres forces, renoncer à tout et trouver alors la paix et le repos dans la douleur ; je peux m'accommoder de tout ; même si le cruel démon, plus terrible que la camarde, effroi des hommes, même si la folie présentait à mes yeux son costume de bouffon et me faisait comprendre à son air que c'est à moi de l'endosser, je peux encore sauver mon âme, si d'ailleurs il m'importe de faire triompher en moi mon amour envers Dieu plutôt que mon bonheur terrestre. Un homme peut encore, à ce dernier instant, recueillir toute son âme en un seul regard tourné vers le ciel, d'où vient tout don parfait, et ce regard sera compris de lui et de celui qu'il cherche, comme le signe qu'il continue malgré tout d'être fidèle à son amour. Il revêtira donc tranquillement le costume de la folie. L'âme dépourvue de ce romantisme s'est vendue, que ce soit au prix d'un royaume ou d'une misérable pièce d'argent. Mais je ne peux obtenir par mes propres forces la moindre des choses appartenant au monde fini ; car j'emploie constamment ma force à renoncer à tout.

Je peux renoncer de moi-même à la princesse, et au lieu de me lamenter, je dois trouver joie, paix et repos dans ma douleur ; mais je ne peux la recouvrer de moi-même, puisque j'emploie ma force à renoncer. Mais par la foi, dit l'étonnant chevalier, par la foi, tu la recevras en vertu de l'absurde.

Hélas ! je ne peux faire ce mouvement. Dès que je m'y mets, tout se retourne et je me réfugie dans la douleur de la résignation. Je peux nager dans la vie, mais je suis trop lourd pour cet essor mystique. Je ne peux exister de telle manière que mon opposition à l'existence traduise à chaque instant la plus belle et la plus sereine harmonie avec elle. Et pourtant, il doit être magnifique d'obtenir la princesse ; je le dis constamment ; et le chevalier de la résignation qui ne le dit pas est un menteur, qui n'a pas connu le moindre désir et n'a pas gardé la jeunesse du désir en sa douleur. Peut-être en est-il pour se féliciter de voir le désir desséché et la flèche de la douleur émoussée : ils ne sont pas des chevaliers. Une âme bien née qui se surprendrait dans ces sentiments se mépriserait et recommencerait ; et surtout, elle ne souffrirait pas d'être l'agent de sa tromperie. Et pourtant, il doit être magnifique d'obtenir la princesse ; et pourtant le chevalier de la foi est le seul heureux, l'héritier direct du monde fini, tandis que le chevalier de la résignation est un étranger vagabond. Le merveilleux, c'est d'obtenir aussi la princesse, de vivre heureux et joyeux, jour après jour, avec elle (car il est aussi concevable que le chevalier de la résignation obtienne aussi la princesse ; mais mon âme a vu clairement l'impossibilité de leur bonheur futur) ; le merveilleux, c'est de vivre ainsi à chaque instant heureux et joyeux en vertu de l'absurde, de voir à chaque instant l'épée suspendue sur la tête de la bien-aimée, en trouvant, non le repos dans la douleur de la résignation, mais la joie en vertu de l'absurde. Celui qui en est capable est grand, il est le seul grand homme, et la pensée de ce qu'il fait emplit d'émotion mon âme, qui n'a jamais mesuré son admiration devant les grandes choses.

Si maintenant chacun de mes contemporains refusant de s'en tenir à la foi a vraiment mesuré l'effroi de la vie et a compris Daub [Rosenkrantz, *Souvenirs de Karl Daub*] disant qu'un soldat,

seul à son poste, l'arme chargée, près d'une poudrière, par une nuit de tempête, nourrit de singulières pensées ; si vraiment chacun de ceux qui refusent de s'en tenir à la foi a la force d'âme nécessaire pour comprendre que le désir était irréalisable et prend ensuite le temps de demeurer seul avec cette pensée ; si chacun de ceux qui refusent de s'en tenir à la foi a trouvé l'apaisement dans et par la douleur ; si chacun de ces gens-là a de plus accompli le prodigieux (et s'il n'a pas fait tout ce qui précède, il n'a pas besoin de se donner de mal lorsqu'il s'agit de la foi) ; s'il a ressaisi les choses de ce monde en vertu de l'absurde, alors ces lignes sont le plus grand éloge des hommes de mon temps, écrites par le dernier d'entre eux, qui a seulement pu faire le mouvement de la résignation. Mais pourquoi ne veut-on pas alors s'en tenir à la foi ; parfois entendons-nous dire que des gens rougissent d'avouer qu'ils ont la foi ? Voilà ce que je ne puis pas concevoir. Si jamais j'en arrive à pouvoir faire ce mouvement, j'irai à l'avenir en équipage à quatre chevaux.

En est-il vraiment ainsi ; est-ce que tout l'esprit de mesquine bourgeoisie que je vois dans la vie et que je ne juge pas par mes paroles, mais par mes actes, n'est véritablement pas ce qu'il paraît ; est-il le prodige ? On peut le penser ; car notre héros de la foi offrait une ressemblance frappante avec cet esprit ; il n'était pas même un ironiste et un humoriste, mais quelque chose d'encore plus relevé. De nos jours, on parle beaucoup d'ironie et d'humour, surtout des gens qui n'y ont jamais réussi, mais qui savent néanmoins tout expliquer. Je ne suis pas tout à fait sans connaître ces deux passions, j'en sais un peu plus que ce qu'on en trouve dans les recueils allemands et allemands-danois. Je sais, par conséquent, que ces deux passions sont essentiellement différentes de la passion de la foi. L'ironie et l'humour se réfléchissent aussi sur eux-mêmes et appartiennent par suite à la sphère de la résignation infinie ; ils trouvent leur ressort dans le fait que l'individu est incommensurable à la réalité.

Malgré mon plus vif désir, je ne puis faire le dernier, le paradoxal mouvement de la foi, qu'il soit devoir ou autre chose. Quelqu'un a-t-il le droit de dire qu'il le peut ? À lui d'en

décider ; c'est une affaire entre lui et l'être éternel, objet de la foi, que de savoir s'il peut, à ce sujet, passer un accommodement. Ce que peut tout homme, c'est le mouvement de la résignation infinie et, pour ma part, je n'hésiterais pas à accuser de lâcheté quiconque s'imagine qu'il en est incapable. Pour la foi, c'est une autre question. Mais il n'est permis à personne de faire croire aux autres que la foi a peu d'importance ou est chose facile, quand elle est, au contraire, la plus grande et la plus malaisée de toutes.

On interprète l'histoire d'Abraham d'une autre manière. On célèbre la grâce de Dieu qui donna Isaac pour la seconde fois ; on ne voit dans toute l'histoire qu'une épreuve. Une épreuve : c'est beaucoup dire, et peu de chose ; et cependant, la chose est aussi vite passée que dite. On enfourche Pégase, en un clin d'œil on est à Morija, on voit aussitôt le bélier ; on oublie qu'Abraham fit le chemin lentement au pas de son âne, qu'il eut trois jours de voyage, et qu'il lui fallut un peu de temps pour fendre le bois, lier Isaac et aiguiser le couteau.

Cependant, on fait l'éloge d'Abraham. Le prédicateur peut bien dormir jusqu'au dernier quart d'heure précédant son discours, et l'auditeur s'endormir en l'écoutant, car, de part et d'autre, tout se passe sans difficultés ni inconvénients. Mais s'il y a dans l'assemblée un homme atteint d'insomnie, il revient peut-être chez lui s'asseoir dans un coin en songeant : « Tout cela est l'affaire d'un instant ; attends seulement une minute, tu verras le bélier et l'épreuve sera finie. » Si l'orateur le rencontre en ces dispositions, j'imagine qu'il va s'avancer devant lui dans toute sa dignité et dire : « Misérable ! comment peux-tu laisser aller ton âme à une pareille folie ; il n'arrive pas de miracle, et toute la vie est une épreuve ». Et à mesure qu'il se déchaîne, il s'enflamme, devient de plus en plus content de lui-même ; et tandis qu'il n'éprouvait aucune congestion dans son sermon sur Abraham, il sent maintenant ses veines se gonfler sur son front. Et peut-être perdrait-il le souffle et la parole, si le pécheur lui répondait d'un ton de calme dignité : « Mais je voulais mettre en pratique ton sermon de dimanche dernier. »

Ou bien il nous faut biffer d'un trait l'histoire d'Abraham, ou bien il nous faut apprendre l'effroi du paradoxe inouï qui fait le sens de sa vie, afin de comprendre que notre temps peut être joyeux comme tout autre, s'il a la foi. Si Abraham n'est pas un zéro, un fantôme, un personnage de parade sur la place, le pécheur ne sera jamais coupable de vouloir faire comme lui ; mais il importe de reconnaître la grandeur de sa conduite pour juger soi-même si l'on a la vocation et le courage d'affronter une pareille épreuve. La contradiction comique du prédicateur consiste en ce qu'il fait d'Abraham un personnage insignifiant tout en exhortant à se régler sur lui.

Faut-il donc s'abstenir de prêcher sur Abraham ? Je crois pourtant que non. Si je devais parler de lui, je peindrais d'abord la douleur de l'épreuve. Pour finir, je sucerais comme une sangsue toute l'angoisse, toute la détresse et tout le martyre de la souffrance paternelle pour pouvoir représenter celle d'Abraham, alors pourtant qu'au milieu de ces afflictions il croyait. Je rappellerais que le voyage dura trois jours et un bon moment du quatrième ; et même ces trois jours et demi dureraient infiniment plus longtemps que les quelques milliers d'années qui me séparent du patriarche. À ce point, je rappellerais qu'à mon sens chacun peut encore faire demi-tour avant de gravir Morija, peut à chaque instant regretter sa décision et revenir sur ses pas. En agissant de la sorte, je ne redoute aucun danger, et je ne crains pas davantage d'éveiller chez d'aucuns l'envie d'être éprouvés à la façon d'Abraham. Mais si l'on veut écouler une édition populaire d'Abraham en invitant chacun à faire comme lui, on est ridicule.

Je me propose maintenant de tirer de l'histoire d'Abraham, sous forme de problèmes, la dialectique qu'elle comporte pour voir quel paradoxe inouï est la foi, paradoxe capable de faire d'un crime un acte saint et agréable à Dieu, paradoxe qui rend à Abraham son fils, paradoxe que ne peut réduire aucun raisonnement, parce que la foi commence précisément où finit la raison.

# PROBLÈME I

## Y A-T-IL UNE SUSPENSION TELEOLOGIQUE DU MORAL ?

Le moral est comme tel le général, et à ce titre ce qui est applicable à chacun, ce que d'un autre côté on peut encore exprimer en disant qu'il est applicable à chaque instant. Il repose immanent en soi-même, sans rien d'extérieur qui soit son τέλος, étant soi-même τέλος de tout ce qui lui est extérieur ; et une fois qu'il se l'est intégré, il ne va pas plus loin. Posé comme être immédiat, sensible et psychique, l'Individu est l'Individu qui a son τέλος dans le général ; sa tâche morale consiste à s'y exprimer constamment, à dépouiller son caractère individuel pour devenir le général. Dès que l'Individu revendique son individualité vis-à-vis du général, il pèche, et il ne peut se réconcilier avec le général qu'en le reconnaissant.

Chaque fois que l'Individu, après être entré dans le général, se sent porté à revendiquer son individualité, il est dans une crise dont il ne se libère que par le repentir en s'abandonnant comme Individu dans le général. Si c'est là le but suprême qui puisse être assigné à l'homme et à sa vie, le moral est alors de même nature que l'éternelle félicité de l'homme, laquelle est dans toute l'éternité et à chaque instant son τέλος, car il y aurait contradiction à ce qu'elle pût être abandonnée (c'est-à-dire téléologiquement suspendue) puisque, dès qu'elle est suspendue, elle est perdue, tandis que ce qui est suspendu n'est pas perdu, mais se trouve conservé dans la sphère supérieure qui est son τέλος.

S’il en est ainsi, quand Hegel détermine l’homme uniquement comme Individu dans son chapitre : *Le bien et la conscience*, il a raison de considérer cette détermination comme une « forme morale du mal » (cf. surtout *La Philosophie du Droit*) [§129-141] qui doit être supprimée dans la téléologie du moral, de sorte que l’Individu qui demeure à ce stade, ou bien pèche, ou bien se trouve en crise. En revanche, il a tort de parler de la foi, tort de ne pas protester à haute et intelligible voix contre la vénération et la gloire dont jouit Abraham comme père de la foi, alors que son procès devrait être révisé et qu’on devrait le bannir comme meurtrier. [« … le contenu de la philosophie est le même que celui de la religion. Mais la religion est la vérité pour tous les hommes, la foi s’appuie sur le témoignage de l’esprit… » : Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, § 574 (traduction par Augusto Véra)]

La foi est en effet ce paradoxe suivant lequel l’Individu est au-dessus du général, toutefois, chose importante, de telle manière que le mouvement se répète, et que, par conséquent l’Individu, après avoir été dans le général, s’isole désormais comme Individu au-dessus du général. Si telle n’est pas la foi, Abraham est perdu, il n’y a jamais eu de foi dans le monde, parce qu’elle y a toujours été. Car si le moral (le vertueux) est le stade suprême, et s’il ne reste en l’homme rien d’incommensurable sinon le mal, c’est-à-dire le particulier qui doit s’exprimer dans le général, l’on n’a pas besoin d’autres catégories que celles de la philosophie grecque, ou que celles qu’on en tire logiquement. Hegel n’aurait pas dû le cacher, puisqu’il a étudié les Grecs.

Il n’est pas rare d’entendre des gens qui, faute d’études approfondies, s’enfoncent du moins dans les phrases, dire qu’une lumière brille sur le monde chrétien, tandis que le paganisme est plongé dans les ténèbres. Ce langage m’a toujours paru singulier quand, aujourd’hui encore, tout penseur réfléchi, tout artiste sérieux se rajeunit à l’éternelle jeunesse du peuple grec. Le mot s’explique cependant, car on ne sait pas ce que l’on doit dire, mais seulement que l’on doit dire quelque chose. Il est dans l’ordre d’aller répétant que le paganisme n’a pas connu

la foi ; mais si on croit avoir de la sorte expliqué quelque chose, on doit être un peu mieux informé de ce qu'il faut entendre par la foi, car on retombe autrement dans le même verbiage. Il est facile d'expliquer toute la vie, la foi comprise, sans avoir une idée de ce qu'est cette dernière ; et il ne fait pas le plus mauvais calcul dans la vie, celui qui spécule sur l'admiration soulevée par sa théorie ; car, suivant Boileau, « un sot trouve toujours un plus sot qui l'admire ».

La foi est justement ce paradoxe suivant lequel l'Individu est comme tel au-dessus du général, est en règle vis-à-vis de celui-ci, non comme subordonné, mais comme supérieur, toutefois, qu'on le remarque, de telle manière que c'est l'Individu qui, après avoir été comme tel subordonné au général, devient alors par le général l'Individu comme tel supérieur à celui-ci ; de sorte que l'Individu comme tel est dans un rapport absolu avec l'absolu. Cette position échappe à la médiation, qui s'effectue toujours en vertu du général. Elle est et reste éternellement un paradoxe inaccessible à la pensée. La foi est ce paradoxe, sinon (ce sont les conséquences que je prie le lecteur d'avoir à l'esprit sur chaque point, il serait fastidieux de les rappeler partout), sinon il n'y a jamais eu de foi, parce qu'elle a toujours été ; autrement dit, Abraham est perdu.

Que l'Individu risque de confondre ce paradoxe avec une crise religieuse, j'en conviens, mais ce n'est pas une raison de le cacher. Que le système de maints penseurs soit tel que le paradoxe les repousse, c'est vrai encore, mais ce n'est pas d'avantage une raison de fausser la foi pour l'intégrer ; qu'on avoue plutôt ne pas l'avoir ; et que ceux qui la possèdent donnent quelques règles permettant de discerner le paradoxe du doute religieux.

L'histoire d'Abraham comporte cette suspension téléologique du moral. Il n'a pas manqué d'esprits perspicaces ni d'érudits pour trouver des cas analogues. Ils partent de ce beau principe qu'au fond, tout est le même. Si l'on y regarde d'un peu plus près, je doute fort qu'on trouve dans l'histoire universelle une seule analogie, excepté un cas ultérieur qui ne

prouve rien, quand il est établi qu'Abraham représente la foi, et qu'elle est normalement exprimée en lui, dont la vie n'est pas seulement la plus paradoxale qu'on puisse penser, mais est tellement paradoxale qu'on ne peut pas du tout la penser. Il agit en vertu de l'absurde ; car c'est l'absurde qu'il soit comme Individu au-dessus du général. Ce paradoxe échappe à la médiation ; Abraham s'y essaie-t-il, il lui faut alors avouer qu'il est dans une crise religieuse et, dans ces conditions, il ne peut jamais en venir à sacrifier Isaac ; ou s'il le fait, il lui faut alors se repentir et rentrer dans le général. Il retrouve Isaac en vertu de l'absurde. Il n'est donc pas un instant un héros tragique, mais tout autre chose : ou bien un meurtrier, ou bien un croyant. Il n'a pas l'instance intermédiaire qui sauve le héros tragique. Aussi bien puis-je comprendre ce dernier, mais non Abraham, bien qu'avec une certaine déraison je lui porte plus d'admiration qu'à tout autre homme. Au point de vue moral, la situation d'Abraham envers Isaac revient tout simplement à dire que le père doit aimer son fils plus que lui-même. Cependant, le moral comporte dans sa sphère divers degrés ; voyons s'il trouve dans cette histoire une expression supérieure du moral capable d'expliquer moralement la conduite d'Abraham, et de l'autoriser moralement à suspendre son devoir moral envers son fils, sans toutefois sortir de la téléologie de ce domaine.

Quand une entreprise intéressant le sort de tout un peuple est entravée, quand elle échoue par une disgrâce du ciel, quand la divinité courroucée impose à la mer un calme défiant tous les efforts, quand le devin accomplit sa lourde tâche et déclare que le dieu réclame le sacrifice d'une jeune fille, — le père doit alors héroïquement effectuer ce sacrifice. Il cachera noblement sa douleur, malgré son désir d'être « l'homme de rien qui ose pleurer », et non le roi obligé d'agir en roi. [Euripide, *Iphigénie à Aulis*, ligne 448] Et si en sa solitude son cœur s'emplit de douleur, s'il n'a parmi son peuple que trois confidents, [Calchas, Ulysse et Ménélas : Euripide, *Iphigénie à Aulis*, ligne 107] tous ses sujets connaîtront bientôt son infortune, mais aussi la noble action où il consent dans l'intérêt général à sacrifier sa fille, l'aimable vierge. Ô gorge charmante ! ô belles joues, cheveux

blonds et dorés (Iphigénie à Aulide v. 687). Sa fille en pleurs le touchera, il détournera son visage, mais le héros lèvera le couteau. — Quand la nouvelle parviendra au pays des aïeux, les belles vierges de Grèce rougiront d'enthousiasme, et si la victime était fiancée, son prétendant, loin d'entrer en fureur, sera fier de participer à la noble action du père, car l'infortunée lui appartenait avec plus de tendresse encore qu'à son père.

Quand le juge intrépide qui sauva Israël à l'heure de la détresse lie Dieu et lui-même par un même vœu, il doit alors héroïquement changer en tristesse l'allégresse de la vierge, la joie de sa fille chérie, dont tout Israël pleure avec elle la jeunesse [Livre des juges, XI, 30-40] ; mais tout homme bien né comprendra, toute femme généreuse comprendra Jephté, et toute vierge d'Israël jalousera sa fille ; car à quoi bon la victoire obtenue par le vœu si Jephté ne l'observait pas : ne serait-elle pas retirée au peuple ?

Quand un fils manque à son devoir et que l'État confie au père le glaive justicier, quand les lois exigent que le châtiment soit infligé par la main du père, celui-ci doit héroïquement oublier que le coupable est son fils, et de même cacher sa douleur ; mais il n'est personne dans le peuple, pas même le fils, qui n'admire le père, et chaque fois que l'on commentera les lois de Rome, on rappellera que beaucoup ont commentées plus doctement, mais nul plus magnifiquement que Brutus.

Mais, pendant qu'un vent favorable conduisait à pleines voiles la flotte vers le port, si Agamemnon avait envoyé le messager chercher Iphigénie pour le sacrifice ; si Jephté, sans être lié par un vœu d'où dépendait le destin du peuple, avait dit à sa fille : « pleure pendant deux mois sur ta brève jeunesse, car je t'immolerai ensuite » ; si Brutus avait eu un fils irréprochable et avait néanmoins envoyé les licteurs pour l'exécuter, — qui les eût compris ? Si, en réponse à la question : « pourquoi agissez-vous ainsi ? » ils avaient dit : « c'est une épreuve à laquelle nous sommes soumis », les eût-on mieux compris ?

Quand Agamemnon, Jephté, Brutus surmontent héroïquement leur douleur à l'instant décisif, quand ils ont héroïquement perdu l'objet de leur amour et n'ont plus à

accomplir que le sacrifice extérieur, peut-il jamais y avoir au monde une âme noble qui ne verse des larmes de compassion pour leur infortune et d'admiration pour leur exploit ? Mais si, à l'instant décisif de montrer l'héroïsme avec lequel ils portent leur tristesse, ces trois hommes laissaient tomber ce petit mot : « cela n'arrivera pas » — qui les comprendrait alors ? Et s'ils ajoutaient en guise d'explication : « nous le croyons en vertu de l'absurde », qui les entendrait davantage ? Car si l'absurdité de leur explication est facile à saisir, il n'en est pas de même de leur foi en cette absurdité.

La différence qui sépare le héros tragique d'Abraham saute aux yeux. Le premier reste encore dans la sphère morale. Pour lui, toute expression du moral a son τέλος dans une expression supérieure du moral ; il réduit le rapport moral entre le père et le fils, ou la fille et le père à un sentiment dont la dialectique se rapporte à l'idée de moralité. Il ne peut donc ici être question d'une suspension téléologique du moral lui-même.

Tout autre est le cas d'Abraham. Il a franchi par son acte tout le stade moral ; il a au-delà un τέλος devant lequel il suspend ce stade. Car je voudrais bien savoir comment on peut ramener son action au général, et si l'on peut découvrir, entre sa conduite et le général, un rapport quelconque autre que celui d'avoir franchi le général. Il n'agit pas pour sauver un peuple, ni pour défendre l'idée de l'État, ni pour apaiser les dieux irrités. Si l'on pouvait invoquer le courroux de la divinité, cette colère aurait pour objet Abraham seul, dont toute la conduite est une affaire strictement privée, étrangère au général. Aussi, tandis que le héros tragique est grand par sa vertu morale, Abraham l'est par une vertu toute personnelle. Dans sa vie, le moral ne trouve pas d'expression plus haute que celle-ci : le père doit aimer son fils. Il ne peut absolument pas être question du moral au sens du vertueux. S'il y avait du général dans la conduite d'Abraham, il serait recelé en Isaac, et pour ainsi dire caché en ses flancs, et crierait alors par sa bouche ; « ne fais pas cela, tu réduis tout à néant. »

Pourquoi donc Abraham le fait-il ? Pour l'amour de Dieu, comme, d'une manière absolument identique, pour l'amour de lui-même. Pour l'amour de Dieu, parce que Dieu exige cette épreuve de sa foi, et pour l'amour de lui-même, pour donner cette preuve. Cette conformité trouve son terme adéquat dans le mot qui a toujours désigné cette situation : c'est une épreuve, une tentation. Mais une tentation, qu'est-ce à dire ? Elle prétend d'ordinaire détourner l'homme de son devoir ; mais ici, elle est le moral lui-même, jaloux d'empêcher Abraham d'accomplir la volonté de Dieu. Qu'est-ce alors que le devoir ? L'expression de la volonté de Dieu.

Ici paraît la nécessité d'une catégorie nouvelle, si l'on veut comprendre Abraham. Le paganisme ignore ce genre de rapport avec la divinité ; le héros tragique n'entre pas en relation privée avec elle ; pour lui, le moral est le divin, d'où suit qu'alors le paradoxe se ramène au général par médiation.

Abraham se refuse à la médiation ; en d'autres termes : il ne peut parler. Dès que je parle, j'exprime le général, et si je me tais, nul ne peut me comprendre. Dès qu'Abraham veut s'exprimer dans le général, il lui faut dire que sa situation est celle du doute religieux ; car il n'a pas d'expression plus haute, tirée du général, qui soit au-dessus du général qu'il franchit.

C'est pourquoi il m'épouvante en suscitant mon admiration. Celui qui se renie lui-même et se sacrifie au devoir, renonce au fini pour saisir l'infini ; il ne manque pas d'assurance ; le héros tragique renonce au certain pour le plus certain, et le regard se pose sur lui avec confiance. Mais celui qui renonce au général pour saisir une chose plus élevée qui en diffère, que fait-il ? Se peut-il que ce soit là autre chose qu'une crise religieuse ? Et si la chose est possible, mais que l'Individu se trompe, quel salut y a-t-il pour lui ? Il endure toute la douleur du héros tragique, il anéantit sa joie terrestre, il renonce à tout, et risque encore au même instant de se fermer le chemin de la joie sublime, si précieuse à ses yeux qu'il veut l'acquérir à tout prix. En le voyant, on ne peut nullement le comprendre, ni poser sur lui un regard confiant. Peut-être le but que l'homme de foi propose à ses efforts est-il inaccessible, comme il est inconcevable ?

Et s'il est accessible, mais que l'on se méprenne sur la volonté de la divinité, quel salut reste-t-il ? Le héros tragique a besoin de larmes et les réclame ; et quel homme contemplant Agamemnon avec un regard d'envie aurait les yeux secs et ne pourrait pleurer avec lui ; mais quelle âme serait égarée au point d'oser pleurer avec Abraham ? Le héros tragique accomplit son acte à un moment précis du temps ; mais au cours du temps, il accomplit aussi une action de non moindre valeur : il visite l'âme courbée sous la tristesse, celui dont la poitrine oppressée ne peut respirer ni étouffer des soupirs, dans l'accablement de ses pensées nourries de larmes ; il se montre à lui, lève le triste sortilège, dénoue les liens, sèche les larmes ; car on oublie ses propres souffrances dans les siennes. On ne peut pas pleurer sur Abraham. On l'approche avec un *horror religiosus*, comme Israël approchait le Sinaï. — Mais si le solitaire qui gravit la pente de Morija, dont la cime dépasse la plaine d'Aulide de toute la hauteur du ciel, n'est pas un somnambule marchant tranquillement sur l'abîme, tandis qu'au pied de la montagne on lève les yeux, tremblant d'angoisse, de vénération et d'effroi, sans oser l'appeler : si cet homme avait le cerveau troublé, s'était trompé ! — Grâces soient à jamais rendues à l'homme tendant au malheureux, assailli par les tristesses de la vie et laissé nu sur la route, le mot, le vêtement verbal qui lui permet de cacher sa misère ; grâces te soient rendues, noble Shakespeare, qui peux dire toutes choses, toutes absolument, telles qu'elles sont : pourquoi, cependant, n'as-tu jamais dit ce tourment ? L'as-tu peut-être gardé pour toi, comme on garde le nom de la bien-aimée, dont on ne souffre même pas que le monde la nomme ; car un poète acquiert la puissance de ce mot, qui lui permettra d'exprimer les lourds secrets de tous les autres, au prix d'un petit secret qu'il ne peut dire, et un poète n'est pas un apôtre ; il exorcise seulement les démons par la puissance du diable. [Marc, III, 15 et 22]

Mais quand le moral est ainsi téléologiquement suspendu, quelle est alors l'existence de l'Individu en qui il est suspendu ? Il existe comme l'Individu opposé au général. Pèche-t-il alors ? Car, vu de l'idée, c'est là une forme du péché ; ainsi de l'enfant

qui ne pèche pas, dans l'ignorance de son existence comme telle : vu de l'idée, son existence n'en est pas moins le péché, et elle est à chaque instant soumise aux exigences du moral. Si l'on nie que cette forme se prête à la répétition de telle sorte qu'elle ne soit pas le péché, Abraham est condamné. Comment donc existe-t-il alors ? Il croit. Tel est le paradoxe qui le pousse à l'extrême et qu'il ne peut rendre intelligible à personne, car le paradoxe consiste en ce qu'il se met comme Individu dans un rapport absolu avec l'absolu. Abraham y est-il autorisé ? S'il y est autorisé, c'est derechef le paradoxe ; car s'il l'est, il ne l'est pas en vertu d'une participation quelconque au général, mais en vertu de sa qualité d'Individu.

Comment l'Individu s'assure-t-il alors qu'il y est autorisé ? Il est assez facile de niveler toute la vie sur l'idée d'État ou de société. Dans ce cas, il est également facile d'opérer la médiation ; alors, en effet, on n'aborde pas le moins du monde le paradoxe, suivant lequel l'Individu est comme tel au-dessus du général ; ce que je peux encore exprimer d'une manière typique, en disant avec Pythagore que le nombre impair est plus parfait que le nombre pair. Si l'on entend parfois de nos jours une réponse dans le sens du paradoxe, elle peut se formuler ainsi : le résultat permet d'en juger. Un héros, en scandale à son temps, pleinement conscient d'être un paradoxe qui ne peut se rendre intelligible, défie son temps en s'écriant : « le résultat montrera que j'étais fondé à agir comme j'ai fait. » De nos jours, on entend rarement ce cri ; car si notre temps a le défaut de ne pas produire de héros, il a aussi l'avantage d'en montrer peu de caricatures. Quand donc aujourd'hui on entend cette apostrophe, on sait aussitôt à qui l'on a l'honneur de parler. Ceux qui tiennent ce langage forment une gent nombreuse, et je les qualifie tous de pions. Ils vivent dans leurs pensées, pleins de confiance dans la vie ; ils ont une situation *ferme* et des vues *sûres* dans un État bien organisé ; des siècles, sinon des millénaires, les séparent des secousses de la vie ; ils ne craignent pas que de pareilles aventures se reproduisent : que diraient la police et les journaux ? Leur tâche consiste à juger les grands hommes, et à les juger d'après le résultat. Une telle attitude

devant les grandes choses trahit un singulier mélange d'orgueil et de misère ; d'orgueil, parce qu'on se croit appelé à juger ; de misère, parce qu'on ne sent pas, dans la plus faible mesure, l'affinité de sa vie avec celle des grands hommes. Quiconque possède un grain d'*erectioris ingenii* se garde du moins de devenir un mollusque froid et flasque ; et quand il aborde les grandes choses, il ne perd jamais de vue que, depuis la création du monde, la coutume et l'usage a toujours été que le résultat vienne en dernier lieu et que, lorsqu'on veut vraiment tirer la leçon des nobles actions, il faut regarder au commencement. Si l'homme qui veut agir prétend se juger au résultat, il ne se mettra jamais à l'œuvre. Si le résultat est capable de combler de joie le monde entier, le héros n'en sait rien ; car il n'apprend le résultat qu'après l'accomplissement total ; et ce n'est pas par là qu'il est devenu un héros ; il le fut parce qu'il commença.

De plus, pour autant qu'il constitue la réponse du monde fini à la question infinie, le résultat est dans sa dialectique d'une nature totalement différente de l'existence du héros. Le fait qu'Abraham reçut Isaac par un *miracle* suffisait-il à prouver son droit à se comporter en Individu vis-à-vis du général ? S'il avait réellement sacrifié Isaac, son droit aurait-il été moins fondé ?

Cependant l'on est curieux du résultat comme de la conclusion d'un livre ; de l'angoisse, de la détresse, du paradoxe, l'on ne veut rien savoir. On coquette en esthéticien avec le résultat ; il arrive d'une manière aussi imprévue, mais non moins facile qu'un numéro sortant à la loterie ; et quand on l'a entendu proclamer, on se déclare édifié. Et pourtant, il n'est pas un voleur de temple, condamné aux travaux forcés, qui soit un criminel aussi vil que l'escroc du sacré, et Judas, qui vendit son maître pour trente deniers, n'est pas plus méprisable que le trafiquant d'actions héroïques.

Il est contraire à mon âme de parler de si grandes actions sans humanité, de les laisser flotter dans les contours indécis de lointains horizons, de leur garder leur noblesse, sans que pourtant se montre leur caractère humain sans quoi elles cessent d'être grandes. Car ce n'est pas ce qui m'arrive qui me grandit, mais ce que je fais ; et personne ne pense qu'on devient grand

pour avoir gagné le gros lot à la loterie. D'un homme d'humble naissance j'exige qu'il n'ait pas avec lui-même l'inhumanité de ne pouvoir se représenter le palais du roi, sinon à distance et dans le vague rêve de sa magnificence, l'élevant et le détruisant à la fois pour l'avoir élevé sans noblesse ; j'exige qu'il soit suffisamment homme pour s'approcher du palais en toute confiance et dignité. Il ne doit pas avoir l'impudence inhumaine de choquer toutes les convenances, en faisant de la rue irruption dans l'appartement du souverain, en quoi il perd plus que le roi ; il doit au contraire prendre plaisir à observer l'étiquette, avec un ravissement joyeux et confiant, qui lui donnera un franc courage. Ce n'est là qu'une image ; car cette différence n'est qu'un équivalent très imparfait des distances dans le monde de l'esprit. J'exige de tout homme qu'il écarte de lui toute pensée inhumaine, qui le retiendrait de pénétrer dans ces palais, où demeurent, non seulement le souvenir des élus, mais les élus eux-mêmes. L'on ne doit pas s'avancer au milieu d'eux en invoquant une parenté ; on doit se sentir comblé de joie chaque fois qu'on s'incline devant eux, mais l'on doit en même temps être courageux et confiant, et toujours un peu plus qu'une femme de ménage ; car si l'on ne veut pas avoir un peu plus d'éducation, on ne sera jamais admis dans ce cercle. Et l'on trouvera le secours dans cette angoisse et cette détresse que les grands hommes ont connues ; sinon, et si l'on a un peu de moelle dans les os, ces grands ne sauraient qu'éveiller une juste jalousie. Et les choses grandes à distance seulement, les choses auxquelles on prétend conférer une grandeur faite de mots creux, on les réduit par là, et soi-même, à néant.

Qui fut grand dans le monde comme cette femme bénie, la mère de Dieu, la Vierge Marie ? Cependant, comment parle-t-on d'elle ? Sa grandeur ne vient pas de ce qu'elle fut bénie entre les femmes, et si une étrange coïncidence ne voulait pas que l'assemblée pensât avec l'inhumanité du prédicateur, toute jeune fille devrait assurément se demander : « Pourquoi n'ai-je pas aussi été bénie entre toutes ? » Si je n'avais d'autre réponse, je ne croirais nullement devoir rejeter cette question en prétextant sa sottise ; car, dans l'abstrait, en présence d'une faveur, toute

personne a les mêmes droits. On oublie la détresse, l'angoisse, le paradoxe. Ma pensée est pure, autant que celle de quiconque ; et la pensée se purifie en s'exerçant sur ces choses ; et si elle ne s'ennoblit pas, on peut s'attendre à l'effroi ; car si l'on a une fois évoqué ces images, on ne peut plus les oublier ; et si l'on pèche contre elles, elles tirent de leur muette colère une terrible vengeance, plus terrible que les beuglements de dix féroces critiques. Sans doute Marie mit au monde l'enfant par un miracle, mais elle fut comme les autres femmes en cet événement, et ce temps est celui de l'angoisse, de la détresse et du paradoxe. Sans doute, l'ange fut un esprit secourable, mais il ne fut pas un esprit complaisant, qui alla dire à toutes les autres vierges d'Israël : « Ne méprisez pas Marie, il lui est arrivé l'extraordinaire ». Il ne vint qu'auprès de Marie, et nul ne put la comprendre. Quelle femme a pourtant été offensée comme elle et, là encore, n'est-il pas vrai que celui que Dieu bénit, il le maudit du même souffle de son esprit ? C'est ainsi qu'il faut spirituellement comprendre Marie. Elle n'est pas, il me révolte de le dire et plus encore de penser à l'étourderie et à la mièvrerie de cette conception, elle n'est en aucune façon une belle dame qui joue en ses atours avec un enfant-dieu. Malgré cela, quand elle dit : « je suis la servante du Seigneur », [Luc, I, 38] elle est grande, et j'imagine qu'il ne doit pas être difficile d'expliquer pourquoi elle est devenue la mère de Dieu. Elle n'a nul besoin de l'admiration du monde, pas plus qu'Abraham n'a besoin de larmes, car elle ne fut pas une héroïne, et il ne fut pas un héros, et ils ne devinrent nullement plus grands que des héros en échappant à la détresse, au tourment et au paradoxe ; ils le devinrent par ces tribulations.

Il y a de la grandeur à entendre dire au poète quand il présente son héros tragique à l'admiration des hommes : « pleurez sur lui ; il le mérite » ; car il est grand de mériter les larmes de ceux qui sont dignes d'en verser ; il y a de la grandeur à voir le poète contenir la foule, corriger les hommes et chacun examiner s'il est digne de pleurer sur le héros, car les larmes des pleurnicheurs profanent le sacré. — Pourtant, il est plus grand encore que le chevalier de la foi puisse dire au noble caractère

qui veut pleurer sur lui : « ne pleure pas sur moi, mais pleure sur toi-même ».

L'émotion vous gagne ; on revient aux temps fortunés ; un doux et languissant désir vous conduit au but de vos vœux de voir Jésus sur les chemins de la terre promise. On oublie l'angoisse, la détresse, le paradoxe. Était-il si facile de ne pas se tromper ? N'était-il pas terrible que cet homme allant parmi les autres fût Dieu ; n'était-il pas terrible d'être à table avec lui ? Était-il si facile d'être apôtre ? Mais le résultat, dix-huit siècles de christianisme, sert à quelque chose ; il sert à cette vile tromperie par laquelle on se dupe, et les autres. Je ne me sens pas le courage de souhaiter d'être le contemporain de ces événements ; mais aussi, si je ne juge pas sévèrement ceux qui se sont trompés, je ne pense pas médiocrement de ceux qui ont vu juste.

Je reviens à Abraham. Le temps qui précéda le résultat, ou bien Abraham fut à chaque minute un meurtrier, ou bien nous sommes en présence d'un paradoxe qui échappe à toutes les médiations.

L'histoire d'Abraham comporte alors une suspension téléologique du moral. En tant qu'Individu, il a dépassé le général. Tel est le paradoxe qui se refuse à la médiation. On ne peut pas plus expliquer comment il y entre que comment il y reste. Si tel n'est pas le cas d'Abraham, il n'est pas même un héros tragique, il est un meurtrier. C'est une sottise que de persister à l'appeler le père de la foi, et que d'en entretenir les gens soucieux d'entendre autre chose que des mots. L'homme peut devenir un héros tragique par ses propres forces, mais non un chevalier de la foi. Quand un homme s'engage dans la voie, en un sens pénible, du héros tragique, beaucoup doivent être en mesure de le conseiller ; mais celui qui suit la voie étroite de la foi, personne ne peut l'aider, personne ne peut le comprendre. La foi est un miracle ; cependant, nul n'en est exclu ; car ce en quoi toute la vie humaine trouve son unité, c'est la passion[1] et la foi est une passion.

1 Lessing a quelque part exprimé une pensée analogue en partant d'un point de vue purement esthétique. Il veut montrer dans ce passage que la tristesse peut aussi s'exprimer par un mot d'esprit. Il rapporte à cette fin une réplique du malheureux roi d'Angleterre Édouard II dans une certaine situation. Il y oppose, d'après Diderot, l'histoire et la répartie d'une paysanne. Puis il continue : « cela aussi était de l'esprit, et qui plus est, d'une paysanne ; mais les circonstances le rendaient inévitable. Et par suite aussi, l'on ne doit pas chercher la raison d'un mot d'esprit, provoqué par la douleur ou la tristesse, en prétextant que son auteur serait une personne de qualité, de bonne éducation, intelligente et par surcroît spirituelle ; *car les passions ramènent tous les hommes à l'égalité* ; cette raison en est sans doute que tout homme sans distinction aurait dit la même chose dans les mêmes circonstances. Une reine aurait pu et dû avoir cette pensée de la paysanne ; de même pour le mot du roi : un paysan aurait aussi pu le prononcer, et il n'y aurait pas manqué. » (*Sämmtl. W.*, vol. 30, p. 223).

# PROBLÈME II

## Y A-T-IL UN DEVOIR ABSOLU ENVERS DIEU ?

Le moral est le général et comme tel encore le divin. On a donc raison de dire que tout devoir est au fond un devoir envers Dieu ; mais si l'on ne peut rien avancer de plus, on dit en même temps qu'à proprement parler, je n'ai aucun devoir envers Dieu. Le devoir devient devoir quand il est rapporté à Dieu, mais dans le devoir lui-même, je n'entre pas en rapport avec Dieu. C'est ainsi le devoir que d'aimer son prochain : devoir en ce que cet amour est rapporté à Dieu ; cependant, dans le devoir, je n'entre pas en rapport avec Dieu, mais avec le prochain que j'aime. Si je dis sous ce rapport que c'est mon devoir d'aimer Dieu, j'énonce une simple tautologie, « Dieu » étant ici pris au sens totalement abstrait de divin, de général, de devoir. Toute la vie de l'humanité s'arrondit alors et prend la forme d'une sphère parfaite, dont le moral est à la fois la limite et le contenu. Dieu devient un point invisible et s'évanouit comme une pensée sans force ; sa puissance ne s'exerce que dans le moral qui emplit la vie. Si donc un homme s'avise d'aimer Dieu en un autre sens que celui qu'on vient d'indiquer, il extravague, il aime un fantôme, qui, s'il avait seulement la force de parler, lui dirait : « Je ne te demande pas ton amour ; reste dans ta sphère. » Si l'on s'avise d'aimer Dieu autrement, cet amour devient aussi suspect que celui dont parle Rousseau, et suivant lequel un homme aime les Cafres, au lieu d'aimer son prochain. [J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, note 10]

Si ces vues sont exactes, s'il n'y a rien d'incommensurable dans une vie humaine, mais si l'incommensurable qui y est n'y est que par un hasard d'où ne suit rien, dans la mesure où l'existence est envisagée sous l'idée, Hegel alors a raison ; mais il a tort de parler de la foi ou d'autoriser à voir en Abraham le père de la foi ; car en invoquant l'autre alternative, il a condamné Abraham et la foi. Dans sa philosophie, *das Äussere*[1] (*die Entausserung*) est supérieur à *das Innere*[2], comme on le montre souvent par un exemple. L'enfant est *das Innere*, l'homme *das Äussere* ; de là vient que l'enfant est déterminé par l'extérieur ; inversement, l'homme comme *das Äussere* est déterminé par *das Innere*. La foi est au contraire ce paradoxe : l'intérieur est supérieur à l'extérieur, ou, pour reprendre une formule précédente, le nombre impair est supérieur au nombre pair.

Dans la conception morale de la vie, il s'agit donc pour l'Individu de se dépouiller de son intériorité, pour l'exprimer dans quelque chose d'extérieur. Chaque fois qu'il y répugne, chaque fois qu'il se retient à quelque sentiment, disposition, etc., d'ordre intérieur ou qu'il y retombe, il pèche contre lui-même, il se met dans un état de crise anxieuse. Le paradoxe de la foi consiste en ceci qu'il y a une intériorité incommensurable à l'extériorité, et cette intériorité, il importe de le noter, n'est pas identique à la précédente, mais est une nouvelle intériorité. Il ne faut pas l'oublier. La philosophie nouvelle s'est permis de substituer purement et simplement l'immédiat à « la foi ». Quand on agit ainsi, il est ridicule de nier que la foi a été de tout temps. Elle entre ainsi dans la compagnie assez vulgaire du sentiment, de l'humeur, de l'idiosyncrasie, des *vapeurs*, etc. En ce sens, la philosophie peut avoir raison de dire qu'il ne faut pas s'en tenir à la foi. Mais rien ne l'autorise à prendre les mots dans cette acception. La foi est précédée d'un mouvement de l'infini ; c'est alors seulement qu'elle paraît, *nec inopinate*, en vertu de l'absurde. Je peux le comprendre, sans

1 Le dehors (la manifestation).

2 L'intime.

pour cela prétendre que j'ai la foi. Si elle n'est pas autre chose que ce que la philosophie la dit être, déjà Socrate est allé plus loin, beaucoup plus loin, alors qu'au contraire il n'y est pas parvenu. Il a fait le mouvement de l'infini au point de vue intellectuel. Son ignorance n'est autre chose que la résignation infinie. Cette tâche est déjà suffisante pour les forces humaines, bien qu'on la dédaigne aujourd'hui ; mais il faut d'abord l'avoir accomplie, il faut d'abord que l'Individu se soit épuisé dans l'infini, pour qu'il en soit au point où la foi peut surgir.

Le paradoxe de la foi consiste donc en ceci que l'Individu est supérieur au général, de sorte que, pour rappeler une distinction dogmatique aujourd'hui rarement usitée, l'Individu détermine son rapport au général par son rapport à l'absolu, et non son rapport à l'absolu par son rapport au général. On peut encore formuler le paradoxe en disant qu'il y a un devoir absolu envers Dieu ; car, dans ce devoir, l'Individu se rapporte comme tel absolument à l'absolu. Dans ces conditions, quand on dit que c'est un devoir d'aimer Dieu, on exprime par là autre chose que précédemment ; car si ce devoir est absolu, le moral se trouve rabaissé au relatif. Toutefois, il ne suit pas de là que le moral doive être aboli, mais il reçoit une tout autre expression, celle du paradoxe, de sorte que, par exemple, l'amour envers Dieu peut amener le chevalier de la foi à donner à son amour envers le prochain l'expression contraire de ce qui, au point de vue moral, est le devoir.

S'il n'en est pas ainsi, la foi n'a pas de place dans la vie, elle est une crise, et Abraham est perdu, puisqu'il y a cédé.

Ce paradoxe ne se prête pas à la médiation ; car il repose sur le fait que l'Individu est exclusivement l'Individu. Dès qu'il veut exprimer son devoir absolu dans le général et prendre conscience de celui-là dans celui-ci, il reconnaît qu'il est en crise et, malgré sa résistance à ce trouble, il n'arrive pas à accomplir le soi-disant devoir absolu ; et s'il ne résiste pas, il pèche, bien que son action traduise *realiter* ce qui était son devoir absolu. Que devrait alors faire Abraham ? S'il disait à un autre : « J'aime Isaac plus que tout au monde ; c'est pourquoi il m'est si dur de le sacrifier », son interlocuteur lui répondrait en haussant les

épaules : « pourquoi veux-tu donc le sacrifier ? » à moins que, plein de finesse, il découvrît qu'Abraham fait étalage de sentiments en criante contradiction avec sa conduite.

Nous trouvons un paradoxe de ce genre dans l'histoire d'Abraham. Au point de vue moral, le rapport qu'il soutient avec Isaac s'exprime en disant que le père doit aimer son fils. Ce rapport moral est ainsi ramené au relatif et s'oppose au rapport absolu avec Dieu. Si l'on demande pourquoi, Abraham n'a pas autre chose à invoquer que l'épreuve, la tentation, ce qui, on l'a dit, exprime l'unité d'une conduite où il agit pour l'amour de Dieu et pour l'amour de lui-même. Le langage usuel relève aussi la correspondance de ces deux termes. Un homme fait une chose qui n'entre pas dans le général : on dit qu'il n'a guère agi pour l'amour de Dieu, entendant par là qu'il a agi pour l'amour de lui-même. Le paradoxe de la foi a perdu l'instance intermédiaire, le général. D'une part, la foi a l'expression du suprême égoïsme : elle accomplit le terrifiant, qu'elle accomplit pour l'amour d'elle-même ; d'autre part, elle a l'expression de l'abandon le plus absolu, elle agit pour l'amour de Dieu. Elle ne peut entrer par médiation dans le général ; car, par là, elle est détruite. La foi est ce paradoxe, et l'Individu ne peut absolument pas se faire comprendre de personne. On s'imagine, je sais bien, qu'il le peut auprès de son pareil dans le même cas. Cette idée serait inconcevable si de nos jours l'on ne cherchait pas de tant de manières à s'insinuer sournoisement dans les grandes choses. Un chevalier de la foi ne peut absolument pas en secourir un autre. Ou bien l'Individu devient le chevalier de la foi en se chargeant lui-même du paradoxe, ou bien il ne le devient jamais. Dans ces régions, on ne peut absolument pas penser aller de compagnie. L'Individu ne peut jamais recevoir que de lui-même toute explication plus approfondie de ce qu'il faut entendre par Isaac. Et si, au point de vue du général, on pouvait le déterminer assez exactement (il y aurait d'ailleurs une contradiction d'un ridicule achevé à ranger l'Individu qui est en dehors du général, sous les catégories générales, puisqu'il doit agir en qualité d'Individu se trouvant en dehors du général), l'Individu ne pourra cependant jamais s'en assurer par d'autres

que par lui-même comme Individu. Ainsi, quand bien même un homme serait assez lâche et misérable pour prétendre devenir un chevalier de la foi sous la responsabilité d'autrui, il ne le saurait ; car seul l'Individu le devient comme Individu ; là est sa grandeur que je peux bien comprendre sans y atteindre, faute de courage ; mais là aussi est l'effroi, et je peux encore mieux le concevoir.

On trouve, comme on sait, une remarquable doctrine sur le devoir absolu envers Dieu dans l'Évangile de saint Luc (XIV, 26) : « si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple ». Cette parole est rude ; qui pourrait l'écouter ? Aussi est-elle très rarement entendue. Ce silence n'est pourtant qu'un vain subterfuge. Car l'étudiant en théologie apprend néanmoins que ces mots se trouvent dans le Nouveau Testament, et il trouve dans quelque manuel d'exégèse que μισεῖν en cet endroit et en quelques autres signifie, par atténuation : *minus diligo*, *posthabeo*, *non colo*, *nihil facio*. Le contexte ne semble cependant pas appuyer cette élégante interprétation. Car, un verset plus loin, on trouve l'histoire d'un homme qui, voulant construire une tour, commence par calculer la dépense de peur d'être ensuite en risée. L'étroit rapport de cette parabole avec le verset cité paraît signifier que les termes doivent être pris dans toute leur terrible rigueur, pour que chacun éprouve lui-même s'il est capable de construire la tour.

Si ce pieux et sentimental exégète, qui croit ainsi par ses marchandages faire passer en contrebande le christianisme dans le monde, réussissait à convaincre son élève que tel est bien le sens du passage d'après la grammaire, la linguistique et l'analogie, il parviendrait sans doute du coup à le persuader que le christianisme est ce qu'il y a de plus pitoyable au monde. Car la doctrine qui, dans l'une de ses plus belles expressions lyriques où bouillonne le plus fortement la conscience de sa valeur éternelle, ne dit rien autre chose qu'un mot bruyant et vide de sens, recommandant simplement moins de bonne volonté, moins d'attention, et plus d'indifférence ; la doctrine

qui, au moment où elle fait semblant d'effrayer, tourne court et balbutie : cette doctrine ne vaut pas la peine qu'on se lève pour la suivre.

Les mots sont terribles, mais je crois qu'on peut les comprendre sans avoir pour cela le courage de les mettre en pratique. Il faut avoir la loyauté de reconnaître ce qui est écrit, d'en avouer la grandeur, même si l'on n'a pas le courage de s'y conformer. De la sorte, on ne s'exclut pas de bénéficier du beau récit, car il renferme en un sens une consolation pour celui qui n'a pas l'audace d'entreprendre la construction de la tour. Mais il faut être honnête et se garder de donner ce manque de courage pour l'humilité, puisqu'il est au contraire l'orgueil, et que le courage de la foi est le seul fait d'humilité.

On voit que si le passage cité a un sens, il doit être entendu à la lettre. Dieu est celui qui exige un amour absolu. Mais celui qui, en exigeant l'amour d'une personne, prétend en même temps que cet amour se manifeste par la tiédeur à l'égard de tout ce qu'elle a de cher par ailleurs, ajoute à l'égoïsme la sottise, et il signe son arrêt de mort pour autant qu'il met sa vie dans la passion qu'il demande de cette manière. Un mari exige ainsi de sa femme qu'elle quitte son père et sa mère ; mais s'il voyait une preuve d'amour extraordinaire envers lui dans la tiédeur dont elle ferait preuve envers ses parents à cause de lui, il serait le dernier des sots. S'il a une idée de l'amour, il aura plaisir à découvrir dans la parfaite affection filiale et fraternelle de sa femme l'assurance qu'elle l'aimera comme nul autre dans le royaume. Mais, grâce à un exégète, il faut tenir pour une idée digne de la divinité ce qui chez l'homme passerait pour un signe d'égoïsme et de sottise.

Comment donc haïr ses proches ? Je n'ai pas à rappeler ici la distinction que nous faisons entre l'amour et la haine, non que j'y trouve beaucoup à redire, car elle témoigne pourtant de passion, mais parce qu'elle est égoïste et ne convient pas ici. En revanche, si je considère la tâche comme un paradoxe, je la comprends — comme on peut comprendre un paradoxe. Le devoir absolu peut alors conduire à faire ce que la morale interdirait, mais il ne peut aucunement inciter le chevalier de la

foi à cesser d'aimer. C'est ce que montre Abraham. Au moment où il veut sacrifier Isaac, la morale dit qu'il le hait. Mais s'il le hait réellement, il peut être sûr que Dieu ne lui demande pas ce sacrifice ; en effet, Caïn et Abraham ne sont pas identiques. Il doit aimer son fils de toute son âme ; quand Dieu le lui demande, il doit l'aimer si possible encore plus, et c'est alors seulement qu'il peut le *sacrifier* ; car cet amour qu'il porte à Isaac est ce qui, par son opposition paradoxale à l'amour qu'il a pour Dieu, fait de son acte un sacrifice. Mais la détresse et l'angoisse du paradoxe font qu'Abraham ne peut absolument pas se faire comprendre des hommes. C'est seulement à l'instant où son acte est en contradiction absolue avec son sentiment qu'il sacrifie Isaac ; cependant, la réalité de son action est ce par quoi il appartient au général, et, dans ce domaine, il est et reste un meurtrier.

Il faut encore entendre le texte de Luc de manière à voir que le chevalier de la foi ne trouve absolument aucune expression du général (conçu comme le moral) capable de le sauver. Quand par exemple c'est l'église qui exige ce sacrifice de l'un de ses membres, l'on n'a qu'un héros tragique. L'idée d'église en effet ne diffère pas qualitativement de celle d'État, dès que l'Individu peut y entrer par médiation, et dès qu'il est entré dans le paradoxe, il n'arrive pas à l'idée d'église ; enfermé dans le paradoxe, il y trouve nécessairement ou bien sa félicité, ou bien sa perdition. Le héros qui obéit à l'église exprime dans son action le général, et il n'y a dans l'église personne, pas même son père et sa mère, qui ne le comprenne. Mais il n'est pas le chevalier de la foi et il donne aussi une autre réponse qu'Abraham ; il ne dit pas qu'il s'agit d'une épreuve ou d'une tentation où il est mis.

On se garde en général de citer des textes comme celui de Luc. On craint de déchaîner les hommes ; on redoute le pire dès qu'il plaît à l'Individu de se conduire comme tel. En outre, on pense qu'exister à la manière de l'Individu est la plus facile des choses et qu'il importe par suite de contraindre les gens à devenir le général. Je ne partage ni cette crainte, ni cette opinion, et pour la même raison. Quand on sait par expérience

qu'il n'y a rien de plus terrible que d'exister en qualité d'Individu, on ne doit pas non plus avoir peur de dire qu'il n'y a rien de plus grand ; mais on doit aussi s'exprimer de manière à ne pas faire de ses paroles un piège pour l'égaré qu'il faut plutôt aider à rentrer dans le général, quand bien même ses paroles ne laisseraient guère de place à l'héroïsme. Si l'on n'ose pas citer de pareils textes, l'on ne doit pas non plus oser mentionner Abraham ; et si l'on pense qu'il est relativement facile d'exister en qualité d'Individu, on témoigne indirectement d'une fort inquiétante concession vis-à-vis de soi-même ; car si l'on a vraiment le respect de soi-même et le souci de son âme, on est sûr que celui qui vit sous son propre contrôle, seul dans le monde entier, mène une vie plus austère et plus renfermée qu'une jeune fille en sa chambre. Il ne manque pas de gens à qui la contrainte est nécessaire et qui, livrés à eux-mêmes, se jetteraient comme des bêtes sauvages dans l'égoïsme du plaisir ; rien de plus vrai ; mais il s'agit précisément de montrer que l'on n'est pas de leur nombre, en témoignant que l'on peut parler avec crainte et tremblement ; et l'on doit parler, par respect pour les grandes choses, afin qu'elles ne tombent pas dans l'oubli, par crainte des funestes conséquences que l'on évitera si l'on parle, sachant qu'il s'agit de grandes choses, connaissant leurs effrois, faute de quoi l'on ne connaît rien non plus de leur grandeur.

Examinons d'un peu plus près la détresse et l'angoisse que contient le paradoxe de la foi. Le héros tragique renonce à lui-même pour exprimer le général ; le chevalier de la foi renonce au général pour devenir l'Individu. Je l'ai dit, tout dépend de la situation que l'on adopte. Si l'on croit relativement facile d'être l'Individu, on peut être certain que l'on n'est pas le chevalier de la foi ; car les oiseaux en liberté et les génies vagabonds ne sont pas les hommes de la foi. Par contre, le chevalier de la foi sait qu'il est magnifique d'appartenir au général. Il sait qu'il est beau et bienfaisant d'être l'Individu qui se traduit dans le général et qui, pour ainsi dire, donne de lui-même une édition pure, élégante, correcte le plus possible, intelligible à tous ; il sait le réconfort de devenir

compréhensible à lui-même dans le général, de sorte qu'il comprend celui-ci et que tout Individu qui le comprend lui-même comprend le général, tous deux trouvant leur joie dans la sécurité que donne le général. Il sait combien il est beau d'être né comme l'Individu qui a dans le général sa patrie, son amicale demeure, toujours prête à le recevoir quand il veut y vivre. Mais il sait en même temps qu'au-dessus de ce domaine serpente un chemin solitaire, étroit et escarpé ; il sait combien il est terrible d'être né solitaire hors du général, et de marcher sans rencontrer un seul compagnon de route. Il sait parfaitement où il est et comment il se comporte à l'égard des hommes. Pour eux, il est fou, et il ne peut se faire comprendre de personne. Et pourtant, fou, c'est le moins qu'on puisse dire. Si on ne le regarde pas ainsi, il est alors un hypocrite, et d'autant plus cruellement qu'il gravit plus haut le sentier.

Le chevalier de la foi sait quel enthousiasme donne la renonciation où l'on se sacrifie pour le général, et quel courage il faut pour cela ; mais il sait aussi qu'il y a dans cette conduite une sécurité, celle que l'on trouve à agir pour le général ; il sait qu'il est magnifique d'être compris de toute âme noble, et de telle façon que celui qui le considère s'ennoblisse encore. Il sait tout cela, et il se sent comme lié ; il se prend à souhaiter que cette tâche fût la sienne. Abraham aurait ainsi pu désirer parfois que son rôle fût d'aimer Isaac comme il convient à un père, d'un amour intelligible à tous, inoubliable à jamais ; il pouvait désirer que sa tâche fût de sacrifier Isaac dans l'intérêt général, et de donner aux pères l'enthousiasme des glorieux exploits — et il était presque épouvanté en songeant que ces désirs ne sont pour lui que des crises et doivent être traités comme tels ; car il sait qu'il suit un chemin solitaire, qu'il ne fait rien dans l'intérêt général, mais qu'il est simplement éprouvé et tenté. Que fit d'ailleurs Abraham pour le général ? Qu'on me permette d'en parler en homme, en toute humanité ! II reçoit après soixante-dix ans le fils de la vieillesse. Ce bien que d'autres ont assez vite fait d'obtenir et pour s'en réjouir longtemps, il l'attend soixante-dix ans ; et pourquoi ? Parce qu'il est éprouvé et tenté. N'est-ce pas de la démence ! Mais Abraham crut ;

seule Sara vit sa foi chanceler et l'amena à prendre Agar pour concubine ; mais c'est aussi pourquoi il lui fallut la chasser. Il reçoit Isaac — et il doit de nouveau connaître l'épreuve. Il savait la beauté d'exprimer le général, la joie magnifique de vivre avec Isaac. Mais ce n'est pas sa mission. Il savait qu'il est digne d'un roi de sacrifier un pareil fils au bien général ; il y aurait trouvé le repos ; et comme la voyelle se repose en sa consonne d'appui, tous le célébrant auraient trouvé leur repos dans son exploit ; mais telle n'est pas sa mission — il est éprouvé ! Le capitaine romain [Quintus Fabius] fameux sous le surnom de Cunctator arrêta l'ennemi par ses temporisations : quel temporisateur n'est pas Abraham en comparaison — mais il ne sauve pas l'État. Telle est la substance de cent trente années. Qui pourrait supporter cette attente ; son contemporain, s'il en restait, ne devrait-il pas dire : « Abraham n'en finit pas d'attendre ; enfin, il a un fils ; il a fallu du temps ! Et voici qu'il veut le sacrifier : est-ce qu'il n'est pas fou ? Si encore il pouvait s'expliquer ; mais il répète toujours que c'est une épreuve. » Abraham ne pouvait d'ailleurs pas dire davantage ; car sa vie est comme un livre sous séquestre divin et qui ne devient pas *juris publici*.

Voilà le terrible. Si on ne le voit pas, on peut être sûr que l'on n'est pas un chevalier de la foi ; mais si l'on s'en rend compte, on ne niera pas que même le héros tragique le plus éprouvé a l'air d'aller au bal, comparé à ce chevalier qui n'avance que lentement et en rampant. L'a-t-on reconnu et s'est-on assuré que l'on n'a pas le courage de le comprendre, on soupçonne alors la gloire merveilleuse obtenue par ce chevalier qui devient le familier de Dieu, l'ami du Seigneur, et qui, pour m'exprimer d'une manière toute humaine, tutoie le maître du ciel, à qui le héros tragique lui-même ne parle qu'à la troisième personne.

Le héros tragique a vite fini, vite terminé le combat ; il a accompli le mouvement infini et trouve maintenant la sécurité dans le général. Le chevalier de la foi au contraire ne connaît pas le repos ; son épreuve est constante ; à chaque instant, il a une possibilité de retourner en se repentant au sein du général ; et cette possibilité peut être crise aussi bien que vérité. Il ne

peut demander à personne de l'éclairer ; car il serait alors en dehors du paradoxe.

Le chevalier de la foi a donc tout d'abord la passion nécessaire pour concentrer tout le moral qu'il brise en cet unique point de pouvoir se donner l'assurance qu'il aime réellement Isaac de toute son âme[1]. S'il ne le peut, il est en crise. En outre, il a assez de passion pour mobiliser en un clin d'œil toute cette assurance, et de telle manière qu'elle ne perde rien de sa validité première. S'il ne le peut, il reste sur place ; car il lui faut alors constamment recommencer. Le héros tragique concentre aussi en un point décisif le moral qu'il a dépassé téléologiquement ; mais il trouve à cet égard un appui dans le général. Le chevalier de la foi ne dispose en tout et pour tout que de lui-même : d'où le terrible de sa situation. La plupart des hommes vivent dans une obligation morale en laissant à chaque jour sa peine ; mais ils n'en viennent non plus jamais à cette concentration passionnée, à cette conscience énergique. Pour l'obtenir, le héros tragique peut en un sens demander le secours du général, mais le chevalier de la foi est seul en tout état de cause. Le héros tragique opère cette concentration et trouve le repos dans le général, le chevalier de la foi est sans cesse tenu en haleine. Agamemnon renonce à Iphigénie et trouve par là le repos dans le général ; il peut alors aller la sacrifier. S'il ne fait pas

1 J'éclaircirai encore une fois la différence du conflit tel qu'il se présente au héros tragique et au héros de la foi. Le premier s'assure que l'obligation morale est tout entière présente en lui du fait qu'il la change en un désir. Ainsi, Agamemnon peut dire : la preuve que je ne suis pas infidèle à mon devoir paternel, c'est que l'objet de mon devoir est mon seul désir. Nous avons donc ici devoir et désir en présence l'un de l'autre. L'heureuse chance de la vie, c'est la concordance du désir et du devoir, et inversement ; la tâche de la plupart consiste précisément à demeurer dans le devoir, et à en faire par enthousiasme leur désir. Le héros tragique renonce à son désir pour accomplir son devoir. Pour le chevalier de la foi, désir et devoir sont également identiques, mais il est dans la nécessité de renoncer à l'un et à l'autre. Quand donc il veut se résigner en renonçant à son désir, il ne trouve pas le repos ; car il est lui-même l'objet du devoir. S'il veut demeurer dans le devoir et dans son désir, il ne devient pas le chevalier de la foi ; car le devoir absolu exige précisément qu'il renonce au devoir. Le héros tragique exprime un devoir supérieur, mais non absolu.

le mouvement, si au moment décisif son âme, au lieu d'opérer la concentration passionnée, se perd en niaiseries générales, comme celles-ci qu'il a d'autres filles et que *vielleicht* pourrait encore arriver *das Ausserordentliche*, il va de soi qu'il n'est pas un héros, mais mûr pour l'hôpital. Abraham connaît aussi la concentration du héros, bien qu'elle soit chez lui beaucoup plus difficile, faute d'un appui dans le général, mais il effectue encore un mouvement où il recueille son âme en vue du prodige. S'il ne l'a pas fait, il n'est pas autre chose qu'un Agamemnon, dans la mesure où on peut encore justifier le sacrifice d'Isaac quand il n'a pas d'utilité pour le général.

L'Individu peut seul décider s'il est vraiment dans une crise ou s'il est un chevalier de la foi. Néanmoins, le paradoxe permet de poser quelques caractères, que peut aussi comprendre celui qui ne s'y trouve pas. Le véritable chevalier de la foi est toujours l'isolement absolu ; le faux chevalier est sectaire, c'est-à-dire qu'il essaie de sortir de l'étroit sentier du paradoxe pour devenir un héros tragique à bon marché. Le héros tragique exprime le général et s'y sacrifie. Au lieu d'agir ainsi, le polichinelle sectaire possède un théâtre privé, quelques bons amis et compagnons, qui représentent le général aussi bien que les assesseurs de *La Tabatière d'Or* figurent la justice. Au contraire, le chevalier de la foi est le paradoxe, il est l'Individu, absolument et uniquement l'Individu, sans connexions ni considérations. Là est le terrible de sa situation que l'infirme sectaire ne peut supporter. Au lieu de tirer la conclusion, de reconnaître son incapacité à faire ce qui est grand et de l'avouer sincèrement, ce que je ne puis qu'approuver puisqu'aussi bien c'est mon attitude, le pauvre hère s'imagine qu'en se joignant à quelques-uns de ses pareils il pourra venir à bout de l'entreprise. Mais elle ne réussit pas du tout ; le monde de l'esprit ne se laisse pas duper. Une douzaine de sectaires se prennent par le bras ; ils n'entendent absolument rien aux crises de la solitude, qui attendent le chevalier de la foi et auxquelles il ne peut se dérober, puisqu'il serait encore plus terrible de s'ouvrir un chemin avec trop d'audace. Les sectaires s'assourdissent mutuellement à grand bruit, tiennent par leurs cris l'angoisse à distance, et cette

compagnie de gens hurlant en foire croient assaillir le ciel et suivre le chemin du chevalier de la foi ; mais celui-ci, dans la solitude de l'univers, n'entend jamais une voix humaine ; il va, seul avec sa terrible responsabilité.

Le chevalier de la foi n'a d'autre appui que lui-même ; il souffre de ne pouvoir se faire comprendre, mais il n'éprouve aucune vaine envie de guider les autres. Sa douleur est son assurance ; il ignore la vaine envie, son âme est trop sérieuse pour cela. Le faux chevalier se trahit par cette maîtrise acquise en un instant. Il ne comprend absolument pas ce dont il est question, que si un autre Individu doit suivre le même chemin, il doit devenir l'Individu exactement de la même manière, sans avoir par conséquent besoin des directions de personne, et surtout pas de qui prétend s'imposer. Ici, l'on sort à nouveau du sentier du paradoxe, l'on ne peut endurer le martyre de l'incompréhension ; on préfère, et c'est bien commode, s'imposer à l'admiration du monde en montrant sa maîtrise. Le vrai chevalier de la foi est un témoin, jamais un maître ; en cela réside sa profonde humanité autrement significative que cette frivole participation au bonheur et au malheur d'autrui, honorée sous le nom de sympathie et qui est pure vanité. Veut-on être simplement témoin : on confesse par là que nul, pas même le dernier des hommes, n'a besoin de compassion humaine, ou ne doit y trouver son avilissement pour qu'un autre s'en fasse un piédestal. Mais comme ce témoin n'a pas gagné ce qu'il a gagné à bon compte, il ne le vend pas non plus à vil prix, et il n'a pas la bassesse d'accepter l'admiration des hommes pour leur donner en échange son mépris secret ; il sait que la vraie grandeur est également accessible à tous.

Ou bien donc il y a un devoir absolu envers Dieu, et dans ce cas, il est le paradoxe décrit, suivant lequel l'Individu est comme tel au-dessus du général et se trouve comme tel en un rapport absolu avec l'absolu, ou bien il n'y a jamais eu de foi parce qu'elle a toujours été, ou bien encore Abraham est perdu à moins qu'il ne faille expliquer le texte de Luc (XIV) à la manière de l'élégant exégète, et interpréter semblablement les passages correspondants et analogues.

# PROBLÈME III

## PEUT-ON MORALEMENT JUSTIFIER LE SILENCE D'ABRAHAM VIS-A-VIS DE SARA, D'ELIEZER ET D'ISAAC ?

Le moral est comme tel le général, et à ce dernier titre encore le manifeste. Défini comme être immédiatement sensible et psychique, l'Individu est l'être caché. Sa tâche morale consiste alors à se dégager de son secret pour devenir manifeste dans le général. Chaque fois qu'il veut demeurer dans le caché, il commet un péché et entre dans une crise d'où il ne peut sortir qu'en se manifestant.

Nous voici encore au même point. S'il n'y a pas un intérieur caché justifié par le fait que l'Individu comme tel est supérieur au général, la conduite d'Abraham est insoutenable ; car il a dédaigné les instances morales intermédiaires. Mais s'il y a un tel intérieur caché, nous sommes en présence du paradoxe irréductible à la médiation, puisqu'il repose sur le fait que l'Individu comme tel est au-dessus du général, et que le général est la médiation. La philosophie hégélienne n'admet pas d'intérieur caché, d'incommensurable fondés en droit. Elle est donc conséquente en réclamant la manifestation, mais elle n'est pas dans le vrai quand elle prétend considérer Abraham comme le père de la foi et disserter de celle-ci. Car la foi n'est pas la première immédiateté, mais une immédiateté ultérieure. La première immédiateté est le domaine esthétique, et ici la philosophie hégélienne peut avoir raison. Mais la foi n'appartient pas au stade esthétique, ou alors il n'y a pas de foi, parce qu'elle a toujours été.

Le mieux est d'envisager ici toute la question au point de vue esthétique et de procéder à cet effet à un examen esthétique, auquel je prie le lecteur de se prêter provisoirement sans réserve, tandis que, pour y contribuer de mon côté, je modifierai mon exposé suivant le sujet. Je me propose l'analyse serrée de la catégorie de l'*intéressant* qui, de nos jours surtout où l'on vit *in discrimine rerum*, a pris une grande importance ; car elle est vraiment la catégorie du tournant critique. On ne devrait donc pas, comme il arrive parfois, après l'avoir cultivée *pro virili*, s'en moquer sous prétexte qu'elle n'est plus à votre taille, mais l'on ne devrait pas non plus en être trop avide ; car il est certain que devenir intéressant ou avoir une vie intéressante n'est pas une tâche que l'art industriel puisse résoudre ; c'est un funeste privilège qui, comme tous ceux de l'esprit, ne se paie qu'au prix de profondes douleurs. Socrate fut ainsi le plus intéressant des hommes qui ont vécu, et sa vie la plus intéressante des vies vécues ; mais cette existence lui fut assignée par le dieu, et dans la mesure où il lui fallut l'acquérir lui-même, il n'a pas été sans connaître la peine et la douleur. Quiconque examine la vie avec un certain sérieux n'a pas sujet de prendre en vain une pareille existence, et cependant il n'est pas rare de voir aujourd'hui des exemples d'une telle entreprise L'intéressant est d'ailleurs une catégorie limite, aux confins de l'esthétique et de l'éthique. Dans cette mesure l'examen doit toujours faire des incursions sur le terrain moral, alors que, pour devenir significatif, il doit saisir le problème avec une ferveur intime et une concupiscence proprement esthétiques. La morale s'occupe aujourd'hui rarement de ces questions. La raison doit en être l'impossibilité pour le système de leur accorder droit de cité. Aussi pourrait-on les traiter dans des monographies que rien n'empêche de faire brèves si l'on ne veut pas s'étendre à perte de vue, tout en arrivant au même résultat, à condition de disposer du prédicat ; car un ou deux prédicats peuvent révéler tout un monde. N'y aurait-il pas non plus de place dans le système pour ces petits mots ?

On est dans l'immortelle *Poétique* d'Aristote : δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη περὶ τατῦ' ἐστί περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις[1]. Seul

naturellement m'intéresse ici le second moment, ἀναγνώρισις, la reconnaissance. Partout où elle intervient, il est question *eo ipso* d'une chose cachée préalable. De même alors que la reconnaissance produit la détente, de même aussi la chose cachée est la tension de la vie dramatique. Pour les développements antérieurs d'Aristote dans le même chapitre sur les mérites divers de la tragédie, selon que péripétie et reconnaissance jouent simultanément, et sur la reconnaissance simple et double, je ne puis ici m'y arrêter, bien que, par leur pénétration, leur calme et leur profondeur, ils exercent une tentation sur le penseur depuis longtemps fatigué de la superficielle omniscience des vulgarisateurs systématiques. Je me contenterai d'une remarque plus générale. Dans la tragédie grecque, la chose cachée (et par suite la reconnaissance) est un reste épique dont le principe est un fatum où disparaît l'action dramatique et d'où la tragédie tire son obscure et mystérieuse origine. De là vient que l'effet produit par une tragédie grecque est analogue à l'impression que l'on reçoit à la vue d'une statue de marbre à laquelle manque la puissance du regard. La tragédie grecque est aveugle. Aussi faut-il une certaine abstraction pour bien en subir l'influence. Un fils tue son père, mais n'apprend qu'alors qu'il est parricide. Une sœur va sacrifier son frère, dont la parenté lui est révélée à l'instant décisif. Ce genre de tragique ne peut guère convenir à notre époque de *réflexion*. Le drame moderne s'est débarrassé du destin ; il s'est émancipé dramatiquement ; il est voyant, se scrute lui-même et fait passer le destin dans la conscience du drame. Chose cachée et manifestation sont dans ces conditions le libre fait du héros qui en porte la responsabilité.

La chose cachée et la reconnaissance sont aussi un élément essentiel du drame moderne. Il serait fastidieux d'alléguer des exemples. Notre temps se livre tellement à la volupté de l'esthétique, il est tellement enflammé et propre à la fécondation qu'il conçoit avec la facilité de la perdrix à qui, au dire d'Aristote, il suffit d'entendre la voix du mâle ou son vol

1 Voilà donc deux parties constitutives de la fable, la péripétie et la reconnaissance,... (Aristote, *Poétique*, 1542 *b* 9-10).

au-dessus d'elle ; j'ai donc la politesse de croire qu'au seul mot de « chose cachée » chacun pourra sans difficulté secouer de sa manche une dizaine de romans et comédies. C'est pourquoi je serai bref et vais simplement alléguer une remarque d'ordre général. Si, jouant à se cacher et introduisant ainsi le ferment dramatique dans la pièce, on cache quelque *non-sens*, nous avons une comédie ; en revanche, si l'on soutient un rapport avec l'idée, on peut parvenir au rang du héros tragique. Un simple exemple pour le comique : un homme se farde et porte perruque. Il voudrait bien avoir du succès près du beau sexe, il est presque sûr de triompher grâce au déguisement qui le rend absolument irrésistible. Il captive une jeune fille, il est au comble du bonheur. Mais voici le plus beau : s'il est capable d'avouer sa supercherie, il ne perd pas tout son pouvoir de séduction ; en apparaissant comme tout le monde et même chauve, il ne voit pas la bien-aimée l'éconduire. — La chose cachée est son libre fait dont il est responsable devant l'esthétique. Cette science n'aime pas l'hypocrite au crâne dénudé qu'elle voue au ridicule. Cela suffira pour me faire entendre ; le comique ne peut être l'objet ni l'intérêt de cette étude.

J'ai à développer par voie dialectique comment joue le caché, dans l'esthétique et l'éthique ; car il s'agit de montrer l'absolue différence entre le caché esthétique et le paradoxe.

Quelques exemples. Une jeune fille est secrètement éprise d'un jeune homme, sans qu'ils se soient définitivement avoué leur amour réciproque. Les parents de la jeune fille l'obligent à un autre mariage (elle peut d'ailleurs se laisser guider par la piété filiale) ; elle leur obéit, cache son sentiment « pour ne pas rendre l'autre malheureux, et nul ne saura jamais ce qu'elle souffre ». — Un jouvenceau peut d'un seul mot posséder l'objet de ses désirs et de ses rêves inquiets. Mais ce petit mot risque de compromettre et même (qui sait ?) de ruiner toute une famille ; il résout donc noblement de demeurer dans son secret ; « la jeune fille ne saura jamais sa passion, pour qu'elle soit peut-être heureuse en acceptant la main d'un autre ». Il est dommage que

ces deux êtres qui l'un et l'autre et chacun en particulier se cachent à celui et à celle qu'ils aiment réellement soient aussi cachés l'un à l'autre ; ici pourrait s'effectuer une union d'un caractère supérieur remarquable. — Leur dissimulation est un acte libre, dont ils sont aussi responsables devant l'esthétique. Mais cette science pleine de délicatesse et de courtoisie a plus de ressources qu'un gérant de mont de piété. Que fait-elle alors ? Tout son possible en faveur des amants. Les deux candidats au mariage projeté sont par hasard avertis de part et d'autre de la noble résolution de l'autre partie ; on s'explique, on s'épouse et l'on prend en même temps figure de héros réel ; car bien qu'ils n'aient pas même eu le temps de dormir sur leur héroïque résolution, l'esthétique considère leur conduite comme s'ils avaient courageusement lutté des années durant pour soutenir leur dessein. Car l'esthétique fait bon marché du temps, qui s'écoule pour elle avec la même vitesse, qu'il s'agisse d'une plaisanterie ou d'une chose sérieuse.

Mais l'éthique n'admet ni ce hasard, ni cette délicatesse, et elle n'a pas non plus du temps un concept aussi expéditif. La question prend ainsi un nouvel aspect. Il ne fait pas bon disputer avec l'éthique, car elle a de pures catégories. Elle n'invoque pas l'expérience, de toutes les choses risibles à peu près la plus ridicule, et bien loin qu'elle donne la sagesse, elle rend plutôt fou si l'on ne connaît rien au-dessus d'elle. L'éthique ignore le hasard, elle n'a donc que faire des coups de théâtre, elle ne plaisante pas avec les dignités, elle charge d'une lourde responsabilité les maigres épaules du héros, condamne comme présomptueux de vouloir jouer à la providence par ses actes, mais elle ne réprouve pas moins qu'on veuille le faire par ses souffrances. Elle invite à croire à la réalité et à lutter courageusement contre toutes ses vicissitudes, surtout contre ces souffrances fantômes que l'on se forge sous sa propre responsabilité, elle met en garde contre les calculs sophistiques de la raison, encore moins dignes de foi que les oracles de l'antiquité. Elle met en garde contre toute noblesse intempestive : laisse faire la réalité ; il sera toujours temps de montrer ton courage, mais tu trouveras alors dans l'éthique tout

le secours désirable. Cependant, si ces deux êtres suivent une impulsion profonde, s'ils envisagent leur tâche et s'y mettent avec sérieux, leur effort ne sera pas stérile, mais l'éthique offensée ne pourra les secourir, car ils gardent envers elle un secret qu'ils ont assumé à leurs risques et périls.

Ainsi, l'esthétique exigeait le caché et le récompensait ; l'éthique exigeait la manifestation et punissait le caché.

Mais l'esthétique exige aussi parfois la manifestation. Quand le héros est enveloppé dans l'illusion esthétique et croit sauver une autre personne en se taisant, l'esthétique veut le silence et le récompense ; en revanche, quand les agissements du héros jettent le trouble dans la vie d'autrui, elle veut la clarté. J'en arrive ici au héros tragique et vais un instant examiner *Iphigénie à Aulis* d'Euripide. Agamemnon doit sacrifier sa fille. L'esthétique exige de lui qu'il se taise, car il serait indigne d'un héros de chercher la consolation près d'autrui ; par sollicitude pour les femmes, il doit encore leur cacher son dessein le plus longtemps possible. D'autre part, pour mériter son nom, le héros doit aussi passer par la terrible crise, où le mettront les larmes de Clytemnestre et d'Iphigénie. Que fait l'esthétique ? Elle offre un expédient, elle fait intervenir un vieux serviteur qui révèle tout à Clytemnestre. De la sorte, tout est dans l'ordre.

Mais l'éthique ne dispose d'aucun hasard, ni d'aucun vieux serviteur. L'idée esthétique se contredit dès qu'elle doit être exécutée dans la réalité. C'est pourquoi l'éthique exige la manifestation. Le héros tragique montre son courage moral en ce que, libre de toute illusion esthétique, il annonce lui-même à Iphigénie son destin. S'il le fait, il est alors le fils bien-aimé de l'éthique en qui elle met toute sa complaisance. S'il se tait, la raison peut en être qu'il croit ainsi alléger la souffrance des autres, mais peut-être aussi la sienne propre. Pourtant il se sait libre de ce dernier souci. S'il se tait, il se charge, comme Individu, de responsabilité dans la mesure où il néglige un argument qui peut survenir du dehors. Il ne le peut pas comme héros tragique ; l'éthique en effet l'aime précisément parce qu'il exprime constamment le général. Son acte héroïque demande

du courage, mais ce courage requiert que l'on ne se dérobe à aucun argument. Or, sans nul doute, les larmes sont un terrible *argumentum ad hominem*, et elles émeuvent parfois celui que rien n'a touché. Dans la pièce d'Euripide, Iphigénie peut recourir aux larmes ; en réalité, il doit lui être accordé comme à la fille de Jephté deux mois pour pleurer, non dans la solitude, mais aux pieds de son père, en mettant en œuvre tout son art « uniquement fait de larmes », et en embrassant ses genoux, au lieu de lui présenter le rameau d'olivier des suppliants (cf. *Iph. à Aul.* vers 1224).

L'esthétique demandait la manifestation, mais se tirait d'affaire par un coup du hasard ; l'éthique la réclamait également, et trouvait dans le héros tragique sa satisfaction.

Malgré la rigueur avec laquelle l'éthique requiert ainsi la manifestation, on ne peut cependant pas nier que le secret et le silence ne confèrent à l'homme une réelle grandeur, et précisément parce qu'ils sont des déterminations de la vie intérieure. Amour quittant Psyché lui dit : « Si tu gardes le silence, tu mettras au monde un enfant qui sera dieu, mais homme, si tu trahis le secret ». Le héros tragique, favori de l'éthique, est l'homme pur ; je peux aussi le comprendre et tout ce qu'il fait se passe au grand jour. Si je vais plus loin, je m'achoppe toujours au paradoxe, c'est-à-dire au divin et au démoniaque, car le silence est l'un et l'autre. Le silence est le piège du démon ; plus on le garde, plus aussi le démon est redoutable ; mais le silence est aussi un état où l'Individu prend conscience de son union avec la divinité.

Avant de passer à l'histoire d'Abraham, j'évoquerai quelques personnages poétiques. Je les tiendrai debout par la puissance de la dialectique et, en brandissant sur eux la discipline du désespoir, je les garderai de l'immobilité, afin qu'ils puissent si possible découvrir dans leur angoisse ceci et cela (1).

1 Ces mouvements et situations pourraient encore faire l'objet d'études esthétiques ; par contre, je laisse en suspens la question de savoir dans quelle mesure ceux de la foi et de toute la vie religieuse peuvent s'y prêter. Comme ce m'est toujours une joie d'exprimer ma reconnaissance à qui je la dois, je veux simplement remercier Lessing des quelques indications sur

Aristote raconte en sa *Politique* une anecdote relative aux troubles civils de Delphes causés par une histoire de mariage. Le fiancé à qui les augures prédisaient un malheur consécutif à son mariage changea soudain son plan au moment décisif où il vient chercher sa fiancée — il refusa de célébrer le mariage. Il ne m'en faut pas plus [1].

A Delphes, cet événement ne se passa pas sans larmes ; si un poète s'en inspirait, il pourrait sans doute compter sur la sympathie. N'est-il pas terrible que l'amour, si souvent banni dans la vie, se voie encore ravi le secours du ciel ? Et la vieille parole qui fait du mariage une institution divine n'est-elle pas ici tournée en dérision ? D'ordinaire, ce sont toutes les vicissitudes du monde fini qui s'acharnent comme de mauvais esprits à séparer les amants ; mais l'amour a le ciel de son côté, et c'est

le drame chrétien données dans sa *Hamburgische Dramaturgie*. Cependant, il s'est attaché à l'aspect purement divin de cette vie (la victoire complète) ; aussi a-t-il désespéré du sujet. Peut-être aurait-il jugé autrement s'il avait été plus attentif à l'aspect strictement humain. (*Theologia viatorum*). Sans doute, ses développements sont très brefs, quelque peu évasifs, mais comme je suis en toute occasion heureux de me réclamer de Lessing, je le fais sans tarder. Lessing ne fut pas seulement l'un des cerveaux les plus compréhensifs de l'Allemagne ; il ne fut pas seulement servi par une très rare sûreté d'érudition, qui permet de s'appuyer en toute confiance sur ses analyses et lui-même sans crainte d'être abusé par des citations qui ne riment à rien, par des phrases à demi comprises tirées de recueils douteux, ou d'être désorienté par la bruyante publication de nouveautés que les anciens ont beaucoup mieux exposées, — il eut en même temps le don extrêmement rare d'expliquer ce qu'il avait compris. Il s'en tint là ; de nos jours, on va plus loin, on explique plus que l'on n'a compris.

1 La catastrophe historique fut d'après Aristote la suivante : pour se venger, la famille se procura un vase sacré qu'elle mit parmi le mobilier du fiancé, lequel fut alors condamné comme voleur sacrilège. Peu importe cependant ; car il ne s'agit pas de savoir si la famille fit preuve d'esprit ou de sottise en se vengeant ; vue de l'idée, elle ne compte que dans la mesure où elle passe dans la dialectique du héros. Il est du reste assez fatal que celui-ci se précipite dans le danger en voulant l'éviter par son refus de se marier, et que sa vie entre doublement en contact avec le divin, d'abord par la prédiction des augures, en second lieu par sa condamnation comme voleur du temple.

pourquoi cette sainte alliance triomphe de tous les ennemis. Mais ici, c'est le ciel qui sépare ce que le ciel a uni. Qui l'eût cru ? La pauvre fiancée assurément moins que tout autre. Il y a un instant encore, elle était au gynécée, dans toute sa beauté ; ses aimables compagnes l'avaient revêtue de ses atours avec les soins les plus attentifs, à la satisfaction de tous, non seulement heureuses, mais jalouses, oui, heureuses de l'impossibilité pour elles d'être plus jalouses, car il était impossible pour la fiancée d'être plus belle. Elle était seule en sa chambre et se métamorphosait de beauté en beauté ; car toutes les ressources de l'art féminin étaient employées à parer dignement la digne fiancée ; pourtant, il manquait encore une chose à quoi les jeunes servantes n'avaient pas songé : un voile plus fin, plus léger et pourtant plus impénétrable que celui dont elles l'avaient revêtue, une robe de mariée dont nulle jeune fille ne savait rien ou ne pouvait secourablement la munir, la robe qu'elle-même n'avait pas l'intelligence de prendre. Une puissance invisible et amie qui met sa joie à parer une fiancée l'enveloppa de ce voile à son insu ; car elle vit seulement le fiancé passer devant la maison et monter au temple. Elle vit la porte se refermer derrière lui, et elle fut encore plus calme et plus heureuse ; car elle savait que maintenant il lui appartenait plus que jamais. La porte du temple s'ouvrit ; il sortit ; elle baissa pudiquement les yeux et ne vit pas combien le visage du bien-aimé était troublé ; mais lui, il vit que le ciel était jaloux du charme de sa fiancée et de son propre bonheur. La porte du temple s'ouvrit, les servantes virent le jeune homme sortir, mais elles ne virent pas le trouble de son visage, dans leur hâte d'aller chercher leur maîtresse. Alors elle s'avança dans toute sa virginale humilité, pareille cependant à une souveraine parmi les jeunes filles qui s'inclinèrent devant elle, comme elles font toujours devant la fiancée. Ainsi elle resta devant la gracieuse théorie et attendit — un seul instant ; car le temple était tout près — et le fiancé vint — mais il ne s'arrêta pas devant la porte.

Mais je m'arrête ; je ne suis pas poète ; je me laisse simplement guider par la dialectique. Remarquons d'abord que le héros n'est averti qu'au moment décisif ; il n'a donc rien à se

reprocher ; il ne s'est pas fiancé à la légère. De plus, il a pour lui ou plutôt contre lui une prédiction divine ; il ne se conduit donc pas par sa propre sagesse comme les vulgaires amants et amantes. Il va encore de soi que cette prédiction le rend aussi malheureux que la jeune fille, et même un peu plus puisqu'il en est le sujet. Il est vrai, sans doute que les augures n'ont prédit le malheur *qu'à lui* ; mais il s'agit de savoir si cette infortuné n'est pas de telle nature qu'en le frappant, elle atteindra le bonheur conjugal. Que doit-il donc faire ? 1° Doit-il se taire et célébrer le mariage en espérant que le malheur ne surviendra peut-être pas tout de suite ; j'ai alors en tout cas respecté l'amour sans craindre de me rendre malheureux ; mais je dois garder le silence sinon l'instant de bonheur éphémère est perdu. Ce point de vue, plausible en apparence, est absolument irrecevable ; car, en agissant ainsi, le fiancé offense la jeune fille. En se taisant, il la rend en un sens coupable ; en effet, prévenue, elle n'aurait sans doute jamais consenti à une pareille union. À l'heure de la détresse, il n'aura donc pas seulement à supporter le malheur, mais encore la responsabilité d'avoir gardé le silence, et la juste colère de celle qu'il n'a pas avertie. 2° Doit-il se taire et laisser célébrer le mariage ? Dans ce cas, il doit entrer dans une mystification où il s'anéantit dans son rapport avec elle. Peut-être l'esthétique n'y verrait-elle pas d'inconvénient. La catastrophe pourrait alors se produire d'une manière analogue à la véritable, sauf l'intervention au dernier moment d'une explication, néanmoins après coup, puisque, pour l'esthétique, il est nécessaire de le laisser mourir : à moins que cette science ne soit capable de lever la funeste prophétie. Cependant, malgré son courage, cette conduite implique une offense à l'égard de la jeune fille et la réalité de son amour. 3° Doit-il, parler ? Notre héros, il ne faut pas l'oublier, est un peu trop poète pour que la renonciation à l'amour ne signifie pour lui autre chose qu'une malheureuse spéculation commerciale. S'il parle, tout devient une histoire d'amour malheureux semblable à celle d'*Axel et Valborg* [1]. On a alors un couple que le ciel sépare lui-même. Cependant, dans le cas présent, la séparation doit être comprise un peu autrement, puisqu'elle résulte aussi du libre fait des

individus. L'extrême difficulté dialectique de cette affaire vient de ce que le malheur doit frapper le fiancé seulement. Les amants n'ont donc pas comme Axel et Valborg de terme commun pour exprimer leur souffrance, alors que le ciel sépare Axel et Valborg à égalité de situation. Si tel était le cas ici, on pourrait concevoir une issue. Car le ciel ne recourt pas à une puissance visible pour les séparer, mais leur laisse ce soin, de sorte que l'on pourrait admettre qu'ils se résolvent d'accord à braver le ciel et ses menaces.

Cependant, l'éthique commande au fiancé de parler. Son héroïsme consiste alors essentiellement à renoncer à la magnanimité esthétique qui, dans l'espèce, ne saurait guère être suspecte du brin de vanité que recèle le secret, puisqu'il doit voir clairement qu'il fait le malheur de la jeune fille. La réalité de ce courage héroïque repose néanmoins sur un présupposé

1 De ce point de vue, on pourrait suivre un autre mouvement dialectique. Le ciel lui prédit un malheur causé par son mariage ; il pourrait donc laisser célébrer la cérémonie sans renoncer à la jeune fille, quitte à vivre avec elle dans une union romantique plus que satisfaisante pour des amants. Cette conduite implique toutefois une offense à l'égard de la jeune fille, car, tout en l'aimant, il n'exprime pas le général. Cependant, il y aurait là un thème, tant pour un poète que pour un moraliste défenseur du mariage. La poésie surtout, si elle était attentive au religieux et au caractère profond de l'individualité, y trouverait une matière beaucoup plus riche que celle dont elle s'inspire présentement. Sans cesse et toujours on l'entend ressasser la même histoire : un homme est lié à une jeune fille qu'il a une fois aimée, et peut-être jamais sincèrement, car il trouve maintenant l'idéal en une autre. Un homme se trompe dans la vie ; il a bien pris la bonne rue, mais s'est trompé de maison, car c'est en face, au second, qu'habite l'idéal : voilà, pense-t-on, un sujet pour la poésie. Un amant s'est trompé ; il a vu la bien-aimée à la lumière de la lampe et a cru qu'elle avait des cheveux bruns, mais, au jour, elle est blonde — et c'est la sœur qui est l'idéal. Voilà encore de l'étoffe pour la poésie. À mon sens, tout homme de ce genre est un Laban, assez insupportable dans la vie, mais méritant d'être sifflé dès qu'il veut faire l'important en poésie. Un conflit poétique résulte uniquement du choc de la passion contre la passion ; il ne consiste pas dans le vacarme des détails au sein de la même passion. Au moyen âge, par exemple, quand une jeune amante se convainc que l'amour terrestre est un péché et qu'elle lui préfère l'amour céleste, on a un conflit poétique et la jeune fille est digne de la poésie ; car sa vie est fondée dans l'idée.

qu'il a eu et qu'il a supprimé ; sinon, l'on ne manquerait pas de héros à notre époque, où l'on a poussé à un incomparable degré de virtuosité l'art du faussaire, qui fait de grandes choses en sautant par dessus les difficultés intermédiaires.

Mais à quoi bon cette esquisse, puisque je m'en tiens au héros tragique ? À ceci, qu'elle pourrait jeter un peu de lumière sur le paradoxe. Tout dépend alors de la relation du fiancé à l'égard de la prédiction qui, de façon ou d'autre, décide de sa vie. Cette prédiction est-elle *publici juris* ? Est-elle un *privatissimum* ? La scène se passe en Grèce ; la prédiction d'un augure est intelligible à tous ; je veux dire que non seulement l'Individu peut en saisir la teneur littérale, mais encore peut comprendre qu'un augure annonce à l'Individu la volonté du ciel. La prophétie de l'augure est donc intelligible, non seulement au héros, mais encore à tous, et il n'en résulte aucun rapport privé avec la divinité. Le fiancé aura beau faire, la prédiction s'accomplira ; ni en agissant, ni en s'abstenant il n'entrera dans un rapport étroit avec la divinité ; il ne deviendra l'objet, ni de sa grâce, ni de sa colère. Chacun pourra comprendre l'effet de la prédiction aussi bien que le héros, qui n'a pas de lettre secrète lisible pour lui seul. Si donc il veut parler, il en a tout loisir, car il peut se faire entendre ; et s'il veut se taire, la raison en est que, du fait d'être l'Individu, il prétend être au-dessus du général pour se leurrer de toute espèce de chimères sur la manière dont la fiancée oubliera bientôt ces tourments, etc. En revanche, si la volonté du ciel n'a pas été annoncée au jeune homme par un augure, si elle est entrée en rapport avec lui d'une façon toute privée et est intervenue dans sa vie à titre strictement personnel, nous sommes alors en présence du paradoxe, si d'ailleurs il existe (car mon examen est dilemmatique), et il ne saurait parler, malgré tout son désir. Bien loin alors de jouir de lui-même en son silence, il endurerait une souffrance qui lui garantirait d'ailleurs le bien fondé de sa cause. Son silence n'aurait donc pas pour raison une volonté d'entrer comme Individu en un rapport absolu avec *le général*, mais dans le fait d'être entré comme Individu dans un rapport absolu avec l'*absolu*. Il pourrait alors aussi, j'imagine, y trouver le repos,

tandis que son magnanime silence serait constamment troublé par les exigences de l'éthique. Il serait bon que l'esthétique s'avisât une fois de commencer au point où elle a fini pendant tant d'années, à cette illusoire magnanimité. Ce faisant, elle travaillerait directement pour le religieux ; car seule cette puissance est capable de sauver l'esthétique dans la lutte qu'elle mène avec l'éthique. La reine Élisabeth sacrifia son amour à l'État en signant l'arrêt de mort d'Essex. Ce fut là une action héroïque, bien qu'il s'y mêlât un peu d'amour-propre offensé par la négligence d'Essex à envoyer l'anneau. On sait d'ailleurs qu'il l'avait fait ; mais l'anneau avait été retenu par une méchante dame de la cour. Élisabeth en fut informée, dit-on, *ni fallor* ; elle garda dix jours en sa bouche un doigt qu'elle mordait sans prononcer un mot, puis elle mourut. Ce trait serait un beau sujet pour un poète capable de faire desserrer les dents ; sinon, il convient tout au plus à un maître de ballet avec qui le poète se confond aujourd'hui bien souvent.

Voici maintenant une esquisse dans le sens du démoniaque. J'utiliserai le conte d'Agnès et du triton. [Hans C. Andersen, *Agnès et le triton* (Agnete og Havmanden), 1834] Le triton est un séducteur qui surgit de l'abîme où il a sa retraite ; dans la fureur de son désir, il saisit et brise la fleur innocente, qui se tenait dans toute sa grâce sur le rivage et se penchait rêveusement vers le murmure des flots. Tel a été jusqu'à présent le thème du poète ; mais modifions les données. Le triton a été un séducteur ; il a appelé Agnès ; ses belles paroles ont fait naître en elle des sentiments inconnus ; elle a trouvé en lui ce qu'elle cherchait, ce que son regard quêtait au fond des flots. Elle est prête à le suivre ; le triton la prend sur son bras, elle se noue à son cou ; pleine de confiance, elle s'abandonne de toute son âme à l'être plus fort ; déjà il est sur le rivage, se penche au-dessus des flots pour s'y précipiter avec sa proie — quand Agnès le regarde encore une fois, sans crainte, sans hésitation, sans orgueil de son bonheur, sans ivresse de désir, mais avec une foi entière, et toute l'humilité de la fleur qu'il lui semble être ; avec une confiance absolue, elle lui remet dans ce regard tout son destin. — Et, merveille ! la mer ne mugit plus ; sa voix sauvage se tait ;

la nature passionnée qui fait la force du triton l'abandonne soudain, un calme complet s'étend, et Agnès le regarde toujours avec les mêmes yeux. Alors le triton s'effondre ; il ne peut résister à la puissance de l'innocence, son élément lui devient infidèle, il ne peut séduire Agnès. Il la ramène à son monde, lui explique qu'il voulait seulement lui montrer la splendeur de l'océan quand il est tranquille, et Agnès le croit. — Puis il rentre seul, la mer se déchaîne, mais plus encore le désespoir fait rage dans le cœur du triton. Il peut séduire Agnès, cent Agnès, il peut fasciner chaque jeune fille — mais Agnès a vaincu, et elle est perdue pour lui. Elle ne peut lui appartenir que comme proie ; il ne peut se donner fidèlement à aucune jeune fille ; car il n'est qu'un triton. Je me suis permis un petit changement à son endroit [1] ; au fond, j'ai aussi un peu embelli Agnès ; car dans le conte elle n'est pas complètement innocente, et d'ailleurs il y a *non-sens*, flagornerie et offense à l'égard du sexe féminin,

1 On pourrait aussi traiter ce conte d'une autre manière. Le triton ne veut pas séduire Agnès, bien qu'il n'en soit pas à son coup d'essai. Il n'est plus triton mais, si l'on veut, un pauvre diable de triton depuis longtemps plongé dans la tristesse au fond de ses demeures. Il sait pourtant, comme l'apprend le conte, qu'il peut être sauvé grâce à l'amour d'une innocente jeune fille. Mais il a une mauvaise conscience de séducteur et ne peut s'approcher d'aucune. Il jette alors les yeux sur Agnès. Souvent déjà, caché dans les joncs, il l'a vue courir sur le rivage. Sa beauté, le calme où elle aime s'entretenir avec elle-même l'enchaînent à elle ; mais la mélancolie règne en son âme, nul sauvage désir ne s'y agite. Et quand le triton mêle ses soupirs aux murmures des roseaux, elle prête l'oreille, demeure immobile et s'enfonce dans la rêverie, plus charmante qu'aucune femme et pourtant belle comme un ange rédempteur qui inspire confiance au triton. Il prend courage, s'approche d'Agnès, gagne son amour, espère se sauver. Mais Agnès n'était pas la calme jeune fille, elle aimait beaucoup le bruit de la mer, et si le murmure mélancolique des flots lui plaisait tant, c'est qu'il trouvait un puissant écho dans son cœur. Elle veut partir, partir à toute force, elle veut se précipiter dans l'infini avec le triton qu'elle aime — et voici qu'elle l'excite. Elle a méprisé son humilité, alors s'élève l'orgueil. La mer mugit, les vagues écument, le triton étreint Agnès et l'entraîne dans les profondeurs. Jamais il n'a été aussi sauvage, aussi plein de désir ; car de cette jeune fille il avait espéré son salut. Il est bientôt las d'Agnès dont cependant on n'a jamais retrouvé le cadavre ; car elle est devenue une sirène qui séduit les hommes de ses chants.

à imaginer une histoire où une jeune fille n'a rien, absolument rien à se reprocher. Pour moderniser un peu mon vocabulaire l'Agnès du conte est une femme avide de l'intéressant et toute femme comme elle petit toujours être sûre que le triton n'est pas loin ; car les séducteurs la devinent pour ainsi dire l'œil à demi fermé, et ils se jettent sur elle comme le requin sur sa proie. Aussi est-ce une énorme sottise de dire, ou peut-être est-ce un bruit répandu par un triton, qu'une soi-disant culture préserve la jeune fille du séducteur. La vie est plus juste en son égalité pour tous ; le seul recours contre le séducteur, c'est l'innocence.

Accordons maintenant au triton la conscience humaine et entendons par sa condition de triton une préexistence humaine à la suite de laquelle sa vie s'est trouvée entravée. Rien n'empêche qu'il ne devienne un héros, car la démarche qu'il effectue maintenant le rachète. Il est sauvé par Agnès, le séducteur est vaincu ; il s'est incliné sous la puissance de l'innocence, il ne séduira jamais plus. Mais, au même instant, deux puissances se le disputent ; le repentir, et Agnès avec le repentir. Si le repentir s'empare seul de lui, il est caché ; mais si Agnès et le repentir le prennent, il est manifesté.

Si maintenant le triton, en proie au repentir, demeure dissimulé, il fait assurément le malheur d'Agnès ; car elle l'aime de toute son innocence ; elle croit vrai qu'à l'instant où il parut changé à ses yeux malgré son soin à cacher cette transformation, il voulait simplement lui montrer le calme enchanteur de la mer. Mais le triton devient encore plus malheureux dans la passion, car il a aimé Agnès d'une foule de passions, et il a de plus une nouvelle faute à porter. Le démoniaque du repentir intervient alors pour lui faire comprendre que tel est son châtiment, et qu'il lui est d'autant plus utile qu'il le martyrise davantage.

S'il s'abandonne à ce démoniaque, il essaie peut-être encore une fois de sauver Agnès, comme on peut en un sens essayer de sauver quelqu'un au moyen du mal. Il se sait aimé d'Agnès. S'il pouvait la délivrer de cet amour, elle serait en quelque manière sauvée. Mais comment faire ? Le triton est trop averti pour compter sur le dégoût qu'inspirerait à Agnès une franche

confession. Il s'efforcera peut-être d'agiter en elle toutes les obscures passions de son âme ; il la raillera, la plaisantera, tournera son amour en ridicule et, si possible, piquera au vif son orgueil. Il ne s'épargnera aucun tourment, car telle est la profonde contradiction du démoniaque et, en un sens, il y a infiniment plus de bien chez un démoniaque que chez les êtres vulgaires. Plus Agnès sera égoïste, plus il sera facile de la duper (car seuls les gens de très courte expérience croient qu'il est aisé de tromper l'innocence ; la vie a de profondes ressources, et le malin a moins de peine à suborner ses pareils) ; mais les souffrances du triton redoubleront. Plus il mettra d'habileté à tromper, moins Agnès mettra de pudeur à lui cacher ses tourments ; elle aura recours à tous les moyens, dont le résultat sera, non d'ébranler le triton, mais de le martyriser.

Grâce au démoniaque, le triton serait ainsi l'Individu comme tel au-dessus du général. Comme le divin, le démoniaque a la propriété de faire entrer l'Individu en un rapport absolu avec lui. Telle est son analogie avec le paradoxe, sa contrepartie offrant par suite une certaine ressemblance capable de faire illusion. Le triton a ainsi la preuve apparente que son silence est justifié, qu'il y ressent toute sa souffrance. Cependant, il n'est pas douteux qu'il peut parler. Il peut donc devenir un héros tragique, et, à mon sens, sublime s'il rompt le silence. Il en est sans doute peu qui comprennent en quoi sa conduite est sublime[1]. Il aura donc le courage de se dépouiller de toute

1 L'esthétique traite parfois un sujet analogue avec son habituelle galanterie. Agnès sauve le triton, et tout finit par un heureux mariage. Un heureux mariage ! C'est bien facile. En revanche, si l'éthique doit prendre la parole à la bénédiction nuptiale, la question prend, je pense, une autre tournure. L'esthétique jette sur le triton le manteau de l'amour, et tout est oublié. Elle admet encore sans plus de façons qu'il en est du mariage comme d'une vente aux enchères, où chaque objet est vendu dans l'état où il se trouve au coup de marteau. Elle se soucie uniquement de jeter les amants dans les bras l'un de l'autre, sans se préoccuper du reste. Elle devrait bien voir ce qui arrive ensuite ; mais elle n'en a pas le temps ; déjà elle est en grand train d'assembler un nouveau couple. L'esthétique est la plus infidèle de toutes les sciences. Quiconque l'a vraiment aimée devient en un sens malheureux ; mais celui qu'elle n'a jamais attiré est et reste un *pecus*.

illusion sur son pouvoir d'assurer le bonheur d'Agnès par ses artifices ; il aura, au point de vue humain, le courage de lui briser le cœur. Je me contenterai d'ailleurs ici d'une simple remarque psychologique. Plus aura été développée pour elle-même Agnès, plus aussi son illusion sera éblouissante ; il n'est même pas inconcevable qu'il puisse arriver dans la réalité qu'un triton, par sa rouerie démoniaque et pour parler humainement, non seulement sauve Agnès, mais encore en tire quelque chose d'extraordinaire ; car un démon est habile à susciter des forces, même chez l'être le plus faible, par les tourments qu'il impose, et il peut à sa façon avoir les meilleures intentions à l'égard d'un être humain.

Le triton se trouve à un sommet dialectique. Si le repentir le sauve du démoniaque, deux voies possibles s'offrent à lui. Il peut se tenir sur la réserve, demeurer dans le secret, sans toutefois faire fond sur sa sagesse. Alors il n'entre pas comme Individu dans un rapport absolu avec le démoniaque, mais il trouve le repos dans le contre-paradoxe, d'après lequel la divinité sauvera Agnès. (C'est ainsi que le moyen âge effectuerait le mouvement ; car, suivant sa conception, le triton est manifestement voué au cloître). Ou bien il peut être sauvé par Agnès, en ce sens que l'amour d'Agnès pourrait désormais le préserver de redevenir un séducteur (tentative esthétique de sauvetage qui élude toujours l'essentiel, la continuité de la vie du triton) ; il est en effet sauvé à ce point de vue dans la mesure où sa vie, de dissimulée, devient manifeste. Il épouse donc Agnès. Mais il lui faut recourir au paradoxe. Quand en effet l'Individu est sorti du général par sa faute, il n'y peut revenir qu'en entrant comme Individu dans un rapport absolu avec l'absolu. Je veux faire ici une remarque qui ajoutera à tout ce qui précède[1]. Le péché n'est pas une immédiateté première, mais

1 Dans ce qui précède, j'ai soigneusement écarté toute considération relative à la question du péché et de sa réalité. Toute la discussion porte sur Abraham que je peux encore approcher dans des catégories immédiates pour autant, bien entendu, qu'il m'est intelligible. Le péché survenant, la morale fait faillite en s'achoppant au repentir, lequel est la plus haute expression de l'éthique, mais est à ce titre la plus profonde contradiction morale.

une immédiateté ultérieure. Dans le péché, l'Individu est déjà dans le sens du paradoxe démoniaque au-dessus du général, parce qu'il y a de la part du général contradiction à exiger sa propre réalisation de celui à qui fait défaut la *conditio sine qua non*. Si la philosophie songeait entre autres choses que l'homme pourrait s'aviser d'agir suivant ses enseignements, on en tirerait une singulière comédie. Une morale ignorant le péché est une science parfaitement vaine ; mais si elle l'admet, elle est de ce fait hors de sa sphère. La philosophie enseigne que l'immédiat doit être supprimé. Sans doute, mais il est inexact de dire que le péché, comme la foi, est, sans plus d'explication, l'immédiat.

Dès que je me meus dans ces sphères, tout va sans difficulté ; mais ce que je dis alors n'explique pas Abraham ; car il n'est pas devenu l'Individu par le péché, puisqu'il était, au contraire, l'homme juste, l'élu de Dieu. L'analogie avec Abraham n'apparaîtra qu'après que l'Individu sera en état d'accomplir le général ; alors le paradoxe se répète.

Je peux donc comprendre les mouvements du triton, alors qu'Abraham me reste inintelligible ; car c'est justement par le paradoxe que le triton en vient à réaliser le général. Si, en effet, il reste dans le secret, et apprend tous les tourments du repentir, il devient alors un démon et il est comme tel anéanti. S'il demeure dans le secret, mais juge imprudent de travailler à la délivrance d'Agnès en subissant le martyre dans l'esclavage du repentir, il trouve la paix, sans doute, mais il est perdu pour ce monde. Qu'il se manifeste et se laisse sauver par Agnès, il est alors le plus grand homme que je puisse imaginer ; car l'esthétique est seule à croire, en sa légèreté, qu'elle estime à son prix la puissance de l'amour, en accordant à un homme perdu l'amour d'une innocente jeune fille qui le sauve ainsi ; seule l'esthétique commet l'erreur d'appeler Agnès une héroïne, quand l'épithète s'applique au triton. Il ne peut donc appartenir à Agnès, à moins qu'après avoir accompli le mouvement infini du repentir, il n'en fasse encore un autre, le mouvement en vertu de l'absurde. Il peut, par sa propre force, effectuer le premier, mais il s'y épuise ; aussi lui est-il impossible de revenir de lui-même en arrière et de saisir la réalité. Si l'on n'a pas assez de passion, si l'on n'effectue ni l'un ni l'autre de ces

mouvements, si l'on gâche sa vie à se repentir un peu en croyant que le reste ira tout seul, on a alors une fois pour toutes renoncé à vivre dans l'idée ; l'on peut bien facilement parvenir au point suprême et y amener les autres ; c'est-à-dire qu'on se dupe et qu'on dupe les autres dans l'illusion qu'il en est du monde de l'esprit comme de ce jeu de cartes et de dés où il faut tromper le partenaire. Il est donc permis de trouver plaisant et singulier qu'à une époque où chacun est capable des plus grandes choses, le doute sur l'immortalité de l'âme puisse être si répandu ; car si l'on a seulement, mais réellement fait le mouvement de l'infini, on n'en doute guère. Les conclusions de la passion sont les seules dignes de foi, les seules probantes. Heureusement, la vie est plus fidèle et plus charitable que ne le disent ces sages, car elle n'exclut personne, pas même les plus humbles ; et elle ne trompe personne car, dans le monde de l'esprit, seul est dupé qui se dupe soi-même. Suivant l'opinion générale, et la mienne également si je me permets d'en juger, la suprême sagesse n'est pas d'entrer au cloître, mais je ne prétends nullement pour cela que, de nos jours où personne n'y va plus, le premier venu soit supérieur aux âmes profondément sérieuses qui y trouvaient le repos. Combien ont aujourd'hui la passion nécessaire pour méditer cette question et se juger eux-mêmes en toute sincérité ? La seule idée de faire prendre à sa conscience la charge du temps, de lui donner le temps de scruter inlassablement toute pensée secrète de telle sorte que, si l'on ne fait pas à chaque instant le mouvement en vertu de ce qu'il y a de plus noble et de plus sacré dans l'homme, on puisse découvrir [1] avec une horrible angoisse, et sinon d'autre manière, du moins par l'angoisse, susciter l'obscure impulsion qui se cache en toute vie humaine, tandis qu'en vivant dans la compagnie de ses semblables on oublie si facilement tout cela, on y échappe si aisément, on est maintenu à flot de tant de manières et on

1 On n'y croit plus à notre grave époque ; mais il est remarquable que, dans le paganisme par nature plus léger et moins saturé de réflexion, les deux représentants proprement dits du *γνῶθι σαυτόν* caractéristique de la conception grecque de la vie, ont montré chacun à sa manière qu'il faut d'abord rentrer en soi-même pour découvrir la disposition au mal. Nul besoin de dire que je vise Pythagore et Socrate.

trouve l'occasion de recommencer de plus belle — cette seule idée, conçue avec le respect convenable, me semble capable de discipliner maint contemporain qui croit déjà être parvenu au plus haut point. Mais on se soucie peu de semblables considérations de nos jours où l'on est parvenu à la suprême sagesse, alors pourtant que nulle époque n'est tombée dans le comique comme celle-ci. Comment se fait-il qu'elle n'a pas encore, par une *generatio aequivoca*, engendré son héros, le démon qui jouera impitoyablement le terrible drame de faire rire toute l'époque sans qu'elle voie qu'elle rit d'elle-même. La vie mérite-t-elle autre chose qu'on en rie quand à vingt ans on est déjà parvenu à la sagesse suprême ? Et pourtant, quel plus noble mouvement ce temps a-t-il trouvé depuis qu'on a cessé d'aller au cloître ? N'est-ce pas une pitoyable conception de la vie, une misérable sagesse, une lamentable lâcheté qui tient le haut bout de la table, fait croire bassement aux hommes qu'ils ont fait la plus grande chose et les empêche perfidement d'en essayer de moindres ? Quand on a fait le mouvement du cloître, il n'en reste plus qu'un, celui de l'absurde. Combien de nos jours comprennent ce qu'est l'absurde, combien vivent en ayant renoncé à tout ou tout obtenu, combien ont seulement la franchise de reconnaître ce qu'ils peuvent et ce dont ils sont incapables ? Et s'il s'en trouve, n'est-ce pas surtout parmi les gens de moindre culture et en partie parmi les femmes ? Un démoniaque se manifeste toujours sans se comprendre ; de même le temps révèle son défaut dans une sorte de *clairvoyance* ; car il demande sans cesse et toujours le comique. Si tel était vraiment son besoin, on pourrait jouer une pièce nouvelle où l'on vouerait au ridicule un personnage mort d'amour ; mais ne serait-il pas plus profitable à l'époque que la chose arrivât parmi nous, sous nos yeux, pour avoir enfin le courage de croire en la puissance de l'esprit, le courage de ne plus étouffer lâchement le meilleur de nous-mêmes, et de ne pas l'étouffer jalousement chez les autres — par le rire ? L'époque aurait-elle vraiment besoin de la risible apparition d'un prophète pour avoir sujet de rire ; n'aurait-elle pas plutôt

besoin qu'un pareil exalté lui rappelât ce qui est tombé dans l'oubli ?

Si l'on voulait des données pour une semblable pièce, qui serait plus émouvante sans la passion du repentir, on pourrait utiliser un récit du livre de Tobie. Le jeune Tobie veut épouser Sara, fille de Raguel et d'Edna. Mais la jeune fille vit dans une triste fatalité. Elle a été donnée à sept époux qui tous ont péri dans la maison nuptiale. Pour mon dessein, c'est là le point faible du récit ; car l'effet comique est presque inévitable si l'on songe aux sept vaines tentatives de mariage d'une jeune fille sept fois près de réussir ; c'est comme l'étudiant qui a sept fois failli être reçu à l'examen. Mais, dans le livre de Tobie, l'accent est mis sur un autre point, d'où le recours au nombre élevé de sept avec son apport tragique ; car la noblesse du jeune Tobie est d'autant plus grande que, d'une part, il est fils unique (6, 15) et que, de l'autre, un si grand sujet d'effroi s'impose à lui. Il faut donc écarter cette donnée. Sara est alors une jeune fille qui n'a jamais aimé ; elle garde encore cette félicité de la jeune fille qui est en quelque sorte son précieux titre de priorité dans la vie, sa « *Vollmachtbrief zum Glücke* » [1]: elle aime un homme de tout son cœur. Cependant, elle est plus malheureuse que personne, car, elle le sait, le mauvais démon épris d'elle veut tuer son fiancé la nuit de noces. J'ai lu bien des histoires tristes ; mais je doute qu'il y ait quelque part une tristesse comparable à celle de la vie de cette jeune fille. Pourtant, quand le malheur vient du dehors, on peut trouver une consolation. Si la vie ne donne pas à quelqu'un l'objet de son bonheur, il se console en songeant qu'il aurait pu le recevoir. Mais l'insondable tristesse

1 Lettre de créance au bonheur.
[Friedrich von Schiller, *Résignation,* troisième strophe :

> Sur ton sombre pont, Éternité,
> Je pose déjà le pied, effrayante pensée !
> Reprends donc mes lettres de créance au bonheur !
> Scellées encore, je les remets.
> Du bonheur, hélas, nul savoir !

L'introduction à *La philosophie du droit* de Hegel citait une ligne du poème : « Die Weltgeschichte ist das Weltgericht » ; l'histoire universelle est le tribunal de l'univers.]

que le temps ne pourra jamais dissiper, jamais guérir, cette tristesse de savoir qu'il n'y a pas de secours, même si la vie comblait de faveurs ! Un auteur grec cache un monde de pensées dans ces mots si simples et si naïfs : Πάντως γὰρ οὐδεὶς ἔφυγεν ἤ φεύξεται, μέχρις ἀν κάλλος ᾖ καὶ ὀφθαλμοὶ βλεπωσιν [1] (*Longi Pastoralia*. Avant-propos, 4). Bien des jeunes filles ont été malheureuses en amour, mais le sont *devenues* ; Sara le *fut* avant de le devenir. Il est dur de ne pas obtenir celui à qui l'on peut se donner, mais il est *indiciblement* dur de ne pouvoir se donner. Une jeune fille se donne et l'on dit qu'elle n'est plus libre ; mais Sara ne fut jamais libre, bien qu'elle ne se fût jamais donnée. Il est cruel pour une jeune fille d'être trompée après s'être donnée, mais Sara fut trompée avant de s'être donnée. Quel monde de tristesse n'y a-t-il pas dans la suite, quand Tobie veut à toute force épouser Sara ! Quelles cérémonies, quels préparatifs ! Aucune jeune fille n'a été déçue comme Sara ; car elle s'est vu ravir la félicité suprême, la richesse absolue qui est la dot même de la plus pauvre ; elle s'est vue frustrée du don de soi-même où l'on se livre avec une confiance illimitée, sans bornes, effrénée ; car, il fallait bien tout d'abord faire monter la fumée en mettant le cœur et le foie du poisson sur des charbons ardents (Tobie ch. 8). Et quelle ne doit pas être la séparation de la mère d'avec sa fille qui, déçue en tout, doit en conséquence encore priver sa mère de sa plus belle espérance. Qu'on lise le récit. Edna a préparé la chambre nuptiale ; elle y conduit Sara, elle pleure et accueille les larmes de sa fille. « Courage, mon enfant ! » lui dit-elle. « Que le Seigneur du ciel et de la terre change cette tristesse en joie ! Courage, ma fille ! » Et qu'on lise encore le récit du moment des noces, si les larmes ne voilent pas les yeux : « mais quand tous deux furent seuls, Tobie se leva du lit et dit : lève-toi, ma sœur ! et prions le Seigneur d'avoir pitié de nous » (8,4).

Si un poète lisait cette histoire et s'en inspirait, je parie cent contre un qu'il mettrait tout l'accent sur le jeune Tobie.

1 Car personne n'a jamais échappé ni n'échappera à l'amour tant qu'il y aura de la beauté et des yeux pour voir.

Il verrait un beau sujet dans cet héroïsme où l'on risque sa vie en un danger si évident et que l'histoire rappelle encore une fois ; car le lendemain du mariage, Raguel dit à Edna : « envoie une servante pour voir s'il est vivant, afin que je l'enterre s'il est mort, et que personne n'en sache rien » (8,13). Je me permets cependant de proposer autre chose. En chevalier au cœur bien placé, Tobie agit hardiment, mais tout homme qui n'a pas ce courage est un poltron, aussi ignorant de l'amour que de sa condition d'homme ; il ne sait pas ce qui vaut la peine d'être vécu ; il n'a même pas compris ce petit mystère qu'il vaut mieux donner que recevoir ; il n'a aucune idée de la grandeur de cette pensée, qu'il est beaucoup plus difficile de recevoir que de donner, j'entends quand on a eu le courage d'accepter la privation sans devenir lâche au moment de la détresse. Non, l'héroïne de ce drame, c'est Sara. C'est d'elle que je veux m'approcher, comme je ne me suis jamais approché d'une jeune fille, ou n'ai eu dans mon esprit la tentation de m'approcher de celles dont j'ai lu l'histoire. Car quel amour envers Dieu ne faut-il pas pour vouloir se laisser guérir, quand on est ainsi dès le début disgracié sans être fautif, quand on est dès le début un exemplaire manqué de l'humanité ! Quelle maturité morale ne faut-il pas pour assumer la responsabilité de permettre à l'être aimé un pareil tour de force ! Quelle humilité devant autrui ! Quelle foi en Dieu pour qu'elle ne haïsse pas le moment suivant celui à qui elle doit tout !

Supposons que Sara soit un homme ; nous avons le démoniaque. Une fière et noble nature peut tout supporter, sauf une chose, la compassion. Elle implique une offense que seule une puissance supérieure peut lui faire ; car par lui-même, il ne peut jamais en être l'objet. S'il a péché, il peut alors en porter la peine, sans désespoir ; mais ce qu'il ne peut supporter, c'est d'être, sans qu'il y ait de sa faute, réservé dès le sein de sa mère à devenir la victime offerte à la compassion, un doux parfum à ses narines ! La compassion a une curieuse dialectique ; un instant elle réclame la faute, l'instant d'après

elle n'en veut plus ; aussi la situation de l'Individu prédestiné à la compassion devient-elle de plus en plus terrible à mesure que son infortune se développe dans le sens du spirituel. Mais Sara n'est pas coupable ; elle est jetée en proie à toutes les souffrances et doit encore subir le martyre de la compassion humaine, car même moi qui l'admire plus que Tobie ne l'a aimée, même moi je ne puis prononcer son nom sans dire : la malheureuse ! Mettez un homme à la place de Sara ; qu'il sache que, s'il aime, un esprit de l'enfer viendra tuer la bien-aimée la nuit de noces ; il se pourrait alors qu'il choisît le démoniaque ; il se renfermerait en lui-même et dirait, à la manière d'une nature démoniaque parlant dans le secret : « merci, je n'aime pas les cérémonies et les formes ; je ne demande pas le moins du monde le plaisir de l'amour ; je peux devenir un Barbe-Bleue et prendre ma joie à voir les jeunes filles périr la nuit de noces. » En général, on n'entend guère parler du démoniaque, bien que, de nos jours surtout, ce domaine puisse à bon droit demander qu'on l'explore, et bien que l'observateur, s'il sait soutenir quelque rapport avec le démon, puisse utiliser tout homme, du moins par instants. Shakespeare est et sera toujours à cet égard un héros. Ce cruel démon, cette figure la plus démoniaque qu'il ait représentée avec une incomparable maîtrise, ce Gloster (plus tard Richard III), qu'est-ce qui a fait de lui un démon ? Manifestement son refus de la compassion à laquelle il était voué dès son enfance. Son monologue du premier acte de *Richard III* a plus de valeur que tous les systèmes de morale sans aucun soupçon des effrois de la vie ou de leur explication :

> I, that am rudely stamp'd, and want love's majesty ;
> To strut before a wanton ambling nymph ;
> I, that am curtail'd of this fair proportion,
> Cheated of feature by disembling nature,
> Deformed, unfinish'd, sent before my time
> Into this breathing world, scarce half made up,
> And that so lamely and unfashionable,
> That dogs bark at me, as I halt by them[1].

On ne peut sauver des natures comme celle de Gloster en les faisant passer par médiation dans l'idée de société. L'éthique se moque vraiment de ces hommes comme elle se raillerait de Sara si elle lui disait : « Pourquoi n'exprimes-tu pas le général et ne te maries-tu pas ? » Ces natures ont leurs racines dans le paradoxe ; elles ne sont nullement plus imparfaites que les autres, sauf qu'elles sont, ou bien perdues dans le paradoxe démoniaque, ou bien sauvées dans le paradoxe divin. De tout temps on a aimé voir des monstres dans les sorciers, les lutins, les trolls, etc., et il est indéniable qu'à la vue d'un monstre, nous sommes tous portés à rattacher à une dépravation morale l'impression qu'il nous fait. Quelle cruelle injustice ! Il faudrait plutôt accuser la vie d'avoir elle-même dépravé ces êtres, comme une marâtre dénature des enfants. Le fait d'être originellement, par nature ou par suite de l'histoire, placé en dehors du général constitue le début du démoniaque, et l'individu n'en est pas responsable. Le juif de Cumberland est également un démon, quoiqu'il fasse le bien. [Richard Cumberland, *The Jew* : *A Comedy*, 1794] Le démoniaque peut encore se manifester par le mépris des hommes, et ce mépris, chose curieuse, ne porte pas le sujet démoniaque à agir d'une manière méprisable ; car celui-ci tire au contraire sa force de savoir qu'il est meilleur que tous ses juges. En ces matières, les poètes devraient sonner l'alarme sans tarder. Dieu sait quelles sont les lectures des jeunes rimailleurs d'aujourd'hui ! Leurs études consistent pour une bonne part à apprendre des rimes par cœur. Dieu sait quel est leur rôle dans la vie ! En ce moment, j'ignore s'ils rendent d'autre service que d'administrer la preuve édifiante de l'immortalité de l'âme ; car on peut se dire à leur sujet pour se consoler le mot de

1 « Moi, qui suis d'une frappe grossière et manque de la noblesse de l'amour ; pour me pavaner devant une nymphe folâtre à la souple démarche ; moi, que la traîtresse nature a frustré de ces belles proportions et dont elle a contrefait les traits ; difforme, inachevé, précipité avant mon heure dans ce monde vivant, à peine à moitié fait, et encore si défectueux et si insolite que les chiens aboient après moi quand je m'arrête près d'eux »... (Shakespeare. *Le roi Richard III*, Acte I, sc. I, 16-23).

Baggesen sur le poète Kildevalle ; « S'il devient immortel, nous le serons tous. » — Ce que j'ai dit au sujet de Sara, en le rapportant surtout à la production poétique et en le rangeant par conséquent sous l'imagination, prend tout son sens si, guidé par l'intérêt psychologique, on approfondit la vieille sentence : *nullum unquam exstitit magnum ingenium sine aliqua dementia*. Cette démence, c'est la souffrance du génie dans la vie ; elle traduit pour ainsi dire la jalousie divine, tandis que le génial exprime sa prédilection. Le génie est ainsi dès le début désorienté devant le général et mis en présence du paradoxe, soit que dans le désespoir de sa limitation qui change à ses yeux sa toute puissance en impuissance, il cherche l'apaisement démoniaque, et par suite ne veut en faire l'aveu ni à Dieu ni aux hommes, soit qu'il trouve une paix religieuse dans l'amour qu'il voue à la divinité ! Il y a là, me semble-t-il, des problèmes psychologiques auxquels on pourrait avec joie consacrer sa vie ; cependant, il est rare qu'on leur consacre un mot. Quel est le rapport de la démence et de la génialité ? Peut-on déduire l'une de l'autre ; en quel sens et dans quelle mesure le génie est-il maître de sa démence ? car il va de soi qu'il lui commande jusqu'à un certain point, car autrement il est véritablement dément.

Mais ces observations demandent beaucoup de finesse, et de l'amour ; car il est très difficile d'observer celui qui vous est supérieur. Si l'on dirigeait son attention dans ce sens quand on lit certains auteurs parmi les plus représentatifs du génie, il serait peut-être possible, de rares fois et à grand peine, d'obtenir un peu de lumière.

J'examinerai encore le cas d'un Individu voulant sauver le général par son mystère et son silence. J'utiliserai pour cela l'histoire de *Faust*. Il est un douteur (1), un apostat de l'esprit ;

1 Si l'on ne veut pas recourir à un douteur, on pourrait choisir un personnage analogue, par exemple un ironiste dont le regard aigu a percé le ridicule de la vie et à qui une secrète intelligence avec les forces de la vie apprend quels sont les désirs du patient. Il sait qu'il dispose de la puissance du rire ; s'il y recourt, il est sûr de la victoire et qui plus est,

il suit la voie de la chair. Ainsi pensent les poètes, et tandis qu'on va répétant que chaque époque a son Faust, les poètes se relayent inlassablement sur le même sentier battu. Opérons un petit changement. Faust est un douteur κατ 'ἐξοχήν [2] ; mais il est une nature sympathique. Même la conception goethienne de Faust manque à mes yeux de vue psychologique profonde dans les secrets entretiens du doute avec lui-même. De nos jours où tous ont vécu le doute, aucun poète n'a encore fait un pas dans cette direction. Je leur offrirais volontiers en guise de papier des obligations de la Couronne pour y coucher leurs immenses expériences en la matière : mais ils ne couvriraient guère plus que la petite marge de gauche.

de l'applaudissement. Il sait que s'élèvera une voix isolée qui voudra tout retenir, mais il se sait le plus fort, il sait qu'on peut encore un moment faire garder le sérieux à la gent masculine, mais il sait aussi qu'en secret ils attendent l'instant de rire avec lui ; il sait qu'on peut encore un moment laisser la femme cacher ses yeux derrière l'éventail pendant qu'il parle, mais il sait qu'elle rit sous ce masque ; il sait que l'éventail n'est pas absolument opaque ; il sait qu'on peut y écrire d'une écriture invisible ; il sait que si une femme lui donne un coup d'éventail, c'est qu'elle l'a compris ; il sait à ne pas s'y tromper comment le rire s'insinue dans l'homme et s'y cache, comment, une fois qu'il s'est installé, il demeure aux aguets. Imaginons cet Aristophane, ce Voltaire légèrement modifié ; car il est en même temps une nature sympathique, il aime la vie, il aime les hommes, et il sait que si la réprobation du rire sauvera peut-être une nou velle génération, elle peut causer la perte d'une foule de contemporains. Il garde donc le silence et, autant que possible, oublie lui-même de rire. Mais doit-il se taire ? Il y en a peut-être qui ne comprennent pas du tout la difficulté dont je parle. Ils estiment digne d'admiration la noblesse de son silence. Ce n'est pas mon avis ; je crois que toute nature de ce genre, si elle n'a pas la magnanimité de garder le silence, est un traître envers la vie. Je réclame donc aussi ce noble courage de cet homme ; mais quand il l'a, il doit se taire. La morale est une science dangereuse, et il se pourrait qu'Aristophane, se plaçant au strict point de vue moral, se fût résolu à laisser le rire juger les égarements du temps. La magnanimité de l'esthétique n'est d'aucun secours ; car on ne risque pas ces choses sur cette valeur. Si l'on doit se taire, il faut que ce soit dans le paradoxe. — Encore une idée : un homme connaît le secret qui explique tristement la vie d'un héros ; cependant, toute une génération se fie en toute assurance en ce héros, sans soupçonner sa misère.

2 Par excellence.

Il faut ainsi ramener Faust en lui-même pour que le doute se présente d'une manière digne de la poésie et lui fasse découvrir même dans la réalité toutes les souffrances que le doute comporte. Il sait alors que l'esprit porte le monde, mais aussi que la sécurité et la joie où vivent les hommes ne reposent pas sur la puissance de l'esprit, mais s'expliquent tout simplement comme une béatitude exempte de réflexion. Comme douteur, comme le douteur, il est au-dessus de tout cela, et si l'on pense le tromper en lui faisant croire qu'il a parcouru la voie du doute, il n'a pas de peine à percer la ruse ; car lorsqu'on a fait un mouvement dans le monde de l'esprit, c'est-à-dire un mouvement infini, on peut sur le champ reconnaître d'après la réplique, si elle sort de la bouche d'un homme éprouvé, ou de celle d'un Munchhausen. Fort de son doute, Faust se sait capable des exploits d'un Tamerlan avec ses Huns ; il sait qu'il peut faire crier d'effroi les hommes, faire chanceler le monde sous leurs pieds, désunir les hommes et partout faire éclater des cris d'angoisse. Et s'il y parvient, il n'est cependant pas un Tamerlan, il est autorisé de l'autorisation de la pensée. Mais Faust est une nature sympathique, il aime le monde, son âme ne connaît pas la jalousie, il voit qu'il ne peut arrêter la fureur qu'il est capable de déchaîner, il ne recherche aucun honneur érostratique — et il se tait ; il cache le doute en son âme plus soigneusement que la jeune fille ne cache en son sein le fruit de l'amour coupable ; il cherche à marcher autant que possible du même pas que les autres ; mais ce qu'il éprouve, il le consume en lui-même, et il se livre ainsi en sacrifice au général.

On entend parfois des gens se plaindre en voyant un excentrique soulever le tourbillon du doute : « si encore il n'avait rien dit ! » s'écrie-t-on. Quand on sait ce qu'il en est de vivre de l'esprit, on sait aussi ce qu'est la faim dévorante du doute, et que le douteur est tout aussi affamé du pain quotidien de la vie que de la nourriture de l'esprit. Bien que la souffrance de Faust soit un excellent argument pour montrer qu'il n'est pas possédé d'orgueil, j'aurai recours pourtant à une petite précaution facile à découvrir. On a appelé Grégoire de Rimini *tortor infantium* parce qu'il admettait la damnation des petits

enfants ; je pourrais de même être tenté de m'intituler *tortor heroum*, car je suis très ingénieux pour mettre les héros à la torture. Faust voit Marguerite, non après avoir opté pour le plaisir ; car mon Faust ne le choisit pas du tout ; il la voit, non dans le miroir creux de Méphistophélès, mais dans toute son aimable innocence ; et comme il garde en son âme l'amour de l'humanité, il peut parfaitement aussi s'éprendre de la jeune fille. Mais il est douteur, et son doute lui a détruit la réalité ; car mon Faust appartient tellement à l'idée qu'il n'est pas de ces savants douteurs, qui doutent une heure par semestre en leur chaire et peuvent du reste faire tout autre chose, et le faire avec le secours ou non de l'esprit. Il est douteur, et le douteur n'est pas moins affamé du pain quotidien de la joie que de la nourriture de l'esprit. Cependant, il reste fidèle à sa résolution et il se tait ; il ne parle à personne de son doute, et pas davantage à Marguerite de son amour.

Il va de soi que Faust est une figure trop idéale pour se contenter de cette niaiserie que, s'il parlait, il ne ferait qu'amorcer une discussion banale, ou que l'affaire n'aurait pas de suites ; ou telle autre sottise. (Ici tout poète verra facilement le comique latent de ce thème où Faust est rapproché ironiquement de ces fats de bas étage qui, à notre époque courent après le doute, montrent de façon toute extérieure qu'ils ont vraiment douté, en exhibant par exemple l'attestation d'un docteur, ou en jurant qu'ils ont douté de tout, ou en donnant comme preuve une rencontre avec un douteur au cours de quelque voyage, — où il est rapproché de ces lestes messagers qui, parcourent à toute allure le monde de l'esprit, qui en toute hâte dépistent chez l'un un soupçon de doute, chez l'autre un soupçon de foi, et opèrent au mieux selon que leur auditoire demande du sable fin ou du gravier). Faust est une figure trop idéale pour traîner des savates. Sans une passion infinie, l'on n'appartient pas à l'idée, et quand on en a une, on a aussi depuis longtemps sauvé son âme de ces radotages. On se tait pour se sacrifier — ou l'on parle sachant que l'on apportera une confusion générale.

S'il se tait, la morale le condamne ; elle dit en effet : « tu dois confesser le général, et tu le fais en parlant ; tu ne dois pas avoir de compassion pour lui. » On ne devrait pas perdre de vue ce propos quand on juge sévèrement un douteur, parce qu'il parle. Je ne suis pas non plus enclin à l'indulgence devant une pareille conduite ; mais ici comme partout, il importe que les mouvements s'effectuent normalement. Au pis aller, et malgré tout le malheur qu'il peut déverser sur le monde en parlant, un douteur est cependant de beaucoup préférable à ces misérables fines bouches qui goûtent à tout, entendent guérir le doute sans le connaître et sont par suite en général la première occasion qui fait surgir le doute dans une sauvage et irrésistible poussée. — S'il parle, il sème la confusion ; car si cela n'arrive pas, il ne le saura qu'ensuite, et le résultat n'est d'ailleurs d'aucun secours, ni au moment d'agir, ni à l'égard de la responsabilité.

S'il se tait à ses risques et périls, il peut dans ce cas agir noblement, mais il ajoutera alors au reste de sa douleur un léger appoint d'anxiété ; car le général le tourmentera sans cesse et lui dira : « tu aurais dû parler ; où trouveras-tu l'assurance que ta résolution n'a pas été dictée par un orgueil caché. »

En revanche, si le douteur est capable de devenir l'Individu qui comme tel entre en un rapport absolu avec l'absolu, il peut être autorisé à se taire. Dans ce cas, il doit considérer son doute comme une faute. Il est dans le paradoxe, mais son doute est guéri, bien qu'il puisse en éprouver un autre.

Le Nouveau Testament lui-même approuverait un pareil silence. On y trouve même des passages qui préconisent l'ironie, sauf à l'employer pour cacher quelque chose de meilleur. Ce mouvement est pourtant, aussi bien celui de l'ironie que tout autre, fondé sur la supériorité de la subjectivité sur la réalité. On n'en veut rien savoir aujourd'hui ; surtout, l'on refuse d'en apprendre sur l'ironie plus que n'en a dit Hegel ; pourtant, il n'y comprenait pas grand'chose et lui gardait rancune, en quoi notre temps a de bonnes raisons de l'imiter, car il n'a qu'à se garder de l'ironie. On lit dans le sermon sur la montagne : « quand tu jeûnes, oins ta tête et lave ton visage, afin que les hommes ne voient pas que tu jeûnes. » Ce passage

marque nettement que la subjectivité est incommensurable à la réalité, et qu'il lui est même loisible de tromper. Si seulement les gens qui, de nos jours, vont débitant des propos en l'air sur l'idée de communauté se donnaient la peine de lire le Nouveau Testament, ils penseraient peut-être autrement.

Et maintenant, quelle fut la conduite d'Abraham ? Car je n'ai pas oublié, et l'on aura la bonté de se rappeler que si je me suis laissé aller à toutes les considérations précédentes, c'est pour en revenir à Abraham : cela ne permettra pas de mieux comprendre Abraham, mais de faire tourner dans tous les sens l'impossibilité de le comprendre, car, je le répète, il m'est inintelligible, et je ne peux que l'admirer. On a aussi remarqué que, dans les stades analysés, on ne trouve aucune analogie avec Abraham ; j'ai simplement développé ces exemples pour que, tout en se déroulant dans leur propre sphère, ils pussent, au moment où ils dévient, indiquer en quelque sorte les frontières du pays inconnu. S'il pouvait être question d'une analogie, ce serait pour le paradoxe du péché ; mais ce paradoxe appartient à son tour à une autre sphère ; beaucoup plus facile à expliquer qu'Abraham, il ne peut l'expliquer.

Abraham a donc gardé le silence ; il n'a parlé ni à Sara, ni à Eliézer, ni à Isaac ; il a négligé les trois instances morales ; car l'éthique n'avait pour lui de plus haute expression que la vie de famille.

L'esthétique autorisait et même exigeait de l'Individu le silence quand, en se taisant, il peut sauver quelqu'un. Cela montre déjà assez qu'Abraham n'est pas dans le domaine de l'esthétique. Il n'observe nullement le silence pour sauver Isaac, et d'ailleurs toute sa tâche, qui est de le sacrifier pour Dieu et pour lui-même, est un scandale pour l'esthétique ; car elle peut bien admettre que je me sacrifie moi-même, mais non que je sacrifie un autre pour moi-même. Le héros esthétique gardait le silence. Cependant l'éthique l'a condamné, parce qu'il s'est tu en vertu de son caractère accidentel d'Individu. Sa prévision humaine est ce qui l'a déterminé au silence : voilà ce que l'éthique ne peut pardonner, car tout savoir humain de ce genre

n'est qu'illusion ; l'éthique exige un mouvement infini, elle requiert la manifestation. Le héros esthétique peut donc parler, mais il s'y refuse.

Le véritable héros tragique se sacrifie au général avec tout ce qui est de lui ; ses actes, toutes ses impulsions appartiennent au général ; il est manifesté et, dans cette manifestation, il est le fils bien-aimé de l'éthique. Sa situation ne s'applique pas à Abraham qui ne fait rien pour le général et demeure caché.

Nous sommes alors en présence du paradoxe. Ou bien l'Individu peut comme tel être en rapport absolu avec l'absolu, et alors le moral n'est pas le suprême, ou bien Abraham est perdu ; il n'est un héros, ni tragique, ni esthétique.

Dans ces conditions, il peut encore sembler qu'il n'y a rien de plus facile que le paradoxe. Il me faut alors répéter que si on le croit fermement, on n'est pas le chevalier de la foi, car la détresse et l'angoisse sont la seule légitimation concevable, bien qu'on ne puisse lui donner une acception générale ; car de la sorte on supprime le paradoxe.

Abraham se tait, — mais il ne *peut* parler ; dans cette impossibilité résident la détresse et l'angoisse. Car si, en parlant, je ne peux me faire comprendre, je ne parle pas, même si je pérore nuit et jour sans interruption. Tel est le cas d'Abraham ; il peut tout dire, une chose exceptée, et quand il ne peut la dire de manière à se faire entendre, il ne parle pas. La parole, qui me permet de me traduire dans le général, m'est un apaisement. Abraham peut bien dire les plus belles choses, dont une langue soit capable, sur son amour pour Isaac. Mais il a autre chose à cœur ; c'est cette chose plus profonde qui est la volonté de sacrifier son fils parce que c'est une épreuve. Nul ne pouvant comprendre ce dernier point, tous ne peuvent que se méprendre sur le premier. Le héros tragique ignore cette détresse. Il a d'abord cette Consolation de donner satisfaction à chaque contre-argument, — de pouvoir offrir à Clytemnestre, à Iphigénie, à Achille, au chœur, à tout être vivant, à toute voix sortie du cœur de l'humanité, à toute pensée, astucieuse ou angoissante, accusatrice ou compatissante, l'occasion de se dresser contre lui. Il est assuré que tout ce qu'on peut dire

contre lui a été formulé sans égards ni pitié — et il y a une consolation à lutter contre le monde entier, un effroi terrible à lutter contre soi-même — ; il n'a pas à craindre d'avoir omis quelque argument et de devoir peut-être crier ensuite, comme le roi Édouard IV apprenant le meurtre de Clarence :

> Who sued to me for him ? who, in my wrath,
> Kneel'd at my feet, and bade me be advis'd ?
> Who spoke of brotherhood ?
> Who spoke of love ? [1].

Le héros tragique ne connaît pas la terrible responsabilité de la solitude. De plus, il a la consolation de pouvoir pleurer et se plaindre avec Clymnestre et Iphigénie — et les larmes et les cris apaisent, mais les soupirs indicibles sont un martyre. Agamemnon peut rapidement recueillir son âme dans la certitude qu'il veut agir ; il a alors encore le temps de consoler et de réconforter. Abraham ne le peut. Quand son cœur est ému, quand ses paroles voudraient apporter une bienheureuse consolation au monde entier, il n'ose pas consoler, car Sara, Eliézer, Isaac lui diraient : « pourquoi veux-tu faire cela ? tu peux t'en dispenser ». Et si dans sa détresse il voulait prendre un peu de souffle, embrasser tous les êtres chers avant de faire le dernier pas, il risquerait de provoquer la terrible accusation d'hypocrisie de la part de Sara, d'Eliézer, d'Isaac, scandalisés par sa conduite. Il ne peut parler. Il ne parle aucune langue humaine. Même s'il savait toutes les langues de la terre, même si les êtres chers le comprenaient, il ne pourrait parler — il parle une langue divine, il *parle en langues*.

Je peux bien comprendre cette détresse, je peux admirer Abraham, je ne crains pas qu'on ait à ce récit la tentation de vouloir à la légère être l'Individu, mais j'avoue aussi que je n'ai pas ce courage, et que je renonce avec joie à toute chance d'aller

1 « Qui m'a demandé justice pour lui ? Qui, dans ma fureur, s'est agenouillé à mes pieds et m'a conjuré de revenir à la raison ? Qui me parla de fraternité ? Qui me parla d'amour ? » (Shakespeare. *Le roi Richard III.* Acte II, sc. II, 106-8.)

plus loin, si seulement il se pouvait que j'y parvinsse jamais, même assez tard. Abraham peut rompre à tout moment, se repentir de tout comme d'une crise ; alors il peut parler, compris de tous — mais il n'est plus Abraham.

Il ne *peut* parler ; car il ne peut donner l'explication définitive (de telle sorte qu'elle soit intelligible), suivant laquelle il s'agit d'une épreuve, mais, chose à noter, d'une épreuve où le moral constitue la tentation. L'homme en pareille situation est un émigrant de la sphère du général. Mais il peut encore moins dire la suite. Il fait en effet deux mouvements, comme on l'a déjà suffisamment montré : celui de la résignation infinie, où il renonce à Isaac, ce que nul ne peut comprendre, car c'est une affaire privée ; mais il accomplit de plus à tout moment le mouvement de la foi, et là est sa consolation. Il dit en effet : non, cela n'arrivera pas et si cela arrive, l'Éternel me donnera un nouvel Isaac, en vertu de l'absurde. Le héros tragique, lui, voit du moins la fin de l'histoire. Iphigénie s'incline sous la décision de son père ; elle accomplit le mouvement infini de la résignation, et le père et la fille sont alors en bonne intelligence. Elle peut comprendre Agamemnon, dont la conduite exprime le général. Mais si Agamemnon lui disait : « bien que Dieu te réclame en sacrifice, il se pourrait pourtant qu'il ne l'exigeât pas, en vertu de l'absurde », il deviendrait alors inintelligible à Iphigénie. S'il pouvait le dire en vertu de supputations humaines, Iphigénie le comprendrait ; mais il en résulterait qu'Agamemnon n'aurait pas fait le mouvement de la résignation infinie, auquel cas il n'est pas un héros, et la prédiction du devin est une nouvelle de marin, et toute l'histoire un vaudeville.

Abraham n'a donc pas parlé. Un seul mot de lui a été conservé, sa seule réponse à Isaac, qui prouve aussi suffisamment qu'il n'avait rien dit auparavant. Isaac demande à son père où est l'agneau pour le sacrifice. « Abraham répondit : Mon fils, Dieu se pourvoira lui-même de l'agneau pour l'holocauste. »

Il me faut examiner d'un peu plus près ce dernier mot. Sans cette parole, il manquerait quelque chose au récit ; si elle était différente, tout se résoudrait peut-être dans la confusion.

Je me suis souvent demandé dans quelle mesure un héros tragique, au comble de la souffrance ou au fort de l'action, doit prononcer une dernière réplique. La réponse, me semble-t-il, dépend de la sphère de la vie à laquelle il appartient, du degré d'importance intellectuelle de sa vie, du rapport que sa souffrance ou son action soutiennent avec l'esprit.

Il va de soi qu'au moment de tension suprême, le héros tragique peut, comme tout homme ayant l'usage de la parole, dire quelques mots, et peut-être à propos ; mais il s'agit de savoir dans quelle mesure il est à propos pour lui de les prononcer. Si l'importance de sa vie se trouve dans un acte extérieur, il n'a rien à dire, et tout ce qu'il dit n'est que vain bavardage, par quoi il affaiblit seulement l'impression qu'il donne de lui-même, alors que le cérémonial tragique lui enjoint d'accomplir sa tâche en silence, qu'elle consiste dans une action ou dans une souffrance. Pour ne pas m'étendre, je me contenterai de prendre ce qui se présente. Si Agamemnon avait lui-même levé le couteau sur Iphigénie à la place de Calchas, il se serait rabaissé en prononçant quelques mots à l'instant suprême ; car le sens de son action était notoire à tous ; la procédure de la piété, de la compassion, du sentiment, des larmes était accomplie, et du reste sa vie ne soutenait aucun rapport avec l'esprit ; j'entends qu'il n'était pas un maître ou un témoin de l'esprit. Par contre, si la signification de la vie du héros est de l'ordre de l'esprit, le manque d'une réplique affaiblirait l'impression qu'il produit. Il n'a pas à déclamer quelques mots de circonstance, une petite tirade ; l'importance de sa réplique vient de ce qu'il réalise toute sa personnalité à l'instant décisif. Ce héros tragique intellectuel doit avoir et garder le dernier mot, ce que l'on recherche d'ailleurs assez souvent de façon comique. On exige de lui la même attitude transfigurée que celle qui incombe à tout héros tragique, mais de plus, l'on exige un mot. Si donc ce héros tragique intellectuel arrive au point culminant d'une souffrance (dans la mort), il devient alors, dans ce dernier mot, immortel avant de mourir, tandis qu'au contraire, le héros tragique ordinaire ne le devient qu'après sa mort.

Prenons Socrate comme exemple. Il est un héros tragique intellectuel. Sa condamnation à mort lui est annoncée. Il meurt à cet instant ; car si l'on ne comprend pas qu'il faut toute la force de l'esprit pour mourir et que le héros tragique meurt toujours avant de mourir, on n'ira manifestement pas loin dans sa conception de la vie. Le repos en soi est requis de Socrate comme héros ; mais, comme héros tragique intellectuel, il est encore exigé de lui qu'à ce dernier moment il ait la force d'âme de s'accomplir lui-même. Il ne peut donc comme le héros tragique ordinaire se recueillir en restant en face de la mort ; mais il doit opérer ce mouvement si vite qu'au même instant il se trouve avec sa conscience au-delà de cette lutte et s'affirme lui-même. Si Socrate s'était tu dans cette crise de la mort, il aurait atténué l'effet de sa vie ; il ferait soupçonner que l'élasticité de l'ironie n'était pas en lui une force de l'univers, mais un jeu à la souplesse duquel il lui fallait recourir, au moment décisif, dans une mesure inverse pour se maintenir pathétiquement à sa propre hauteur[1].

Ces brèves indications peuvent bien ne pas s'appliquer à Abraham, si par quelque analogie on pense trouver une parole finale lui convenant, mais elles s'appliquent à lui si l'on comprend la nécessité où il est de s'accomplir au dernier moment, de ne pas tirer le couteau en silence, mais de prononcer une parole, puisqu'en sa qualité de père de la foi il revêt une importance absolue dans l'ordre de l'esprit. Ce qu'il doit dire, je ne puis m'en faire d'avance aucune idée ; une fois qu'il aura parlé, je pourrai sans doute comprendre ses paroles, et en un sens, Abraham en ces paroles, sans toutefois par là l'approcher plus près que précédemment. S'il n'existait pas une

1 Quelle réplique de Socrate faut-il considérer comme décisive ? Les avis peuvent être partagés, puisque la poésie de Platon a de tant de manières élevé au-dessus de nous Socrate. Je propose la suivante : la condamnation à mort lui est annoncée ; au même instant il meurt, au même instant il triomphe de la mort et s'accomplit lui-même dans la fameuse déclaration *qu'il s'étonnait d'avoir été condamné à mort à la majorité de trois voix*. Nul propos frivole de la place publique, nulle misérable remarque d'un *idiot* ne pouvait être de sa part l'objet d'une raillerie plus ironique que cette condamnation à mort.

dernière réplique de Socrate, je pourrais par la pensée me mettre à sa place et la formuler, et, si j'en étais incapable, un poète le pourrait ; mais nul poète ne peut approcher Abraham.

Avant d'examiner le dernier mot d'Abraham, il me faut d'abord souligner la difficulté où il est de pouvoir dire quelque chose. La détresse et l'angoisse du paradoxe résident, on l'a montré, dans le silence. Abraham ne peut parler [1]. Il y a donc contradiction à exiger qu'il le fasse, à moins de le dégager du paradoxe ; de sorte qu'il le suspend à l'instant décisif, en quoi il cesse d'être Abraham et annule tout ce qui précède. Si par exemple il disait à Isaac au moment décisif : « c'est de toi qu'il s'agit », le mot ne serait qu'une faiblesse. Car si, d'une manière ou d'une autre, il peut parler, il aurait dû le faire depuis longtemps, et sa faiblesse consiste alors dans un défaut de maturité et de recueillement spirituels, qui l'empêche de penser d'avance toute sa douleur ; il s'est soustrait à quelque chose, de sorte que la douleur réelle se trouve plus grande que la douleur pensée. En outre, un tel propos le met hors du paradoxe, et s'il veut réellement parler à Isaac, il lui faut changer son état en crise ; sinon, il ne peut rien dire, et s'il le fait, il n'est pas même un héros tragique.

Cependant, on a gardé un dernier mot d'Abraham, et pour autant que je peux comprendre le paradoxe, je peux comprendre aussi l'entière présence d'Abraham dans ce mot. Tout d'abord, il ne dit rien du tout, c'est de cette manière qu'il dit ce qu'il a à dire. Sa réponse à Isaac revêt la forme de l'ironie, car c'est toujours l'ironie que de dire quelque chose sans pourtant dire quoi que ce soit. Isaac interroge son père en supposant qu'il sait. Si Abraham avait répondu : « je n'en sais rien », il aurait dit un mensonge. Il ne peut rien dire ; car il ne peut dire ce qu'il sait. Il répond donc : « Mon fils, Dieu se pourvoira lui-même de l'agneau pour l'holocauste. » On voit de là le double mouvement qui s'opère dans l'âme d'Abraham, tel qu'on l'a montré. S'il avait simplement renoncé à Isaac sans rien

1 S'il peut être question de quelque analogie, il faut la trouver dans la situation où Pythagore trouve la mort ; car il devait parfaire à son dernier moment le silence qu'il avait toujours observé. C'est pourquoi il *dit* : « Il vaut mieux être tué que de parler ». Cf. Diogène, livre VIII, § 39.

Faire de plus, il aurait dit un mensonge ; car il sait que Dieu exige Isaac en sacrifice, et qu'il est lui-même à ce moment prêt à le sacrifier. À chaque instant après avoir fait ce mouvement, il a donc fait le suivant, le mouvement de la foi en vertu de l'absurde. Dans cette mesure, il ne dit pas de mensonge ; car, en vertu de l'absurde, il est possible que Dieu fasse tout autre chose. Il ne profère donc pas un mensonge, mais il ne dit pas non plus quelque chose, car il parle en une langue étrangère. Cela devient encore plus évident, si nous songeons que c'est Abraham lui-même qui doit sacrifier Isaac. Si la mission avait été différente, si Dieu avait commandé à Abraham de conduire son fils sur la montagne de Morija pour le frapper lui-même de sa foudre et le prendre ainsi en sacrifice, alors Abraham aurait eu complètement raison de recourir au langage énigmatique qu'il emploie ; car, dans ce cas, il ne peut savoir ce qui arrivera. Mais Abraham doit agir lui-même dans les conditions où sa mission lui est confiée ; il faut donc qu'il sache au moment décisif ce qu'il veut faire et que, par conséquent, Isaac veut être sacrifié. S'il ne le sait pas exactement, il n'a pas fait le mouvement infini de la résignation et sans doute il ne dit pas un mensonge, mais il est bien loin d'être Abraham, il n'est pas même un héros tragique, il est un indécis incapable de prendre une résolution et qui, par suite, parlera toujours en énigmes. Mais un homme qui hésite ainsi est une vraie caricature du chevalier de la foi.

On voit encore ici qu'on peut bien comprendre Abraham, mais seulement comme on comprend le paradoxe. Je peux bien pour ma part comprendre Abraham, mais je vois en même temps que je n'ai pas le courage de parler, et pas davantage d'agir comme lui ; cependant, je ne dis nullement par là que sa conduite est peu de chose, quand elle est au contraire le seul prodige.

Et que pensèrent les contemporains du héros tragique ? Qu'il était grand, et il fut admiré. Et ce vénérable collège de nobles esprits, ce jury que chaque génération institue pour juger la précédente, s'est aussi prononcé de même. Mais il n'y eut personne pour comprendre Abraham. À quoi parvint-il

cependant ? À demeurer fidèle à son amour. Mais celui qui aime Dieu n'a pas besoin de larmes ni d'admiration ; il oublie la souffrance dans l'amour, et si complètement qu'il ne resterait pas après lui la moindre trace de sa douleur, si Dieu lui-même ne se la rappelait ; car il voit dans le secret, il connaît la détresse, il compte les larmes et n'oublie rien.

Ou bien donc il y a un paradoxe tel que l'Individu est comme tel en un rapport absolu avec l'absolu, ou bien Abraham est perdu.

# ÉPILOGUE

Le prix des épices en Hollande ayant un jour par trop baissé, les marchands firent jeter quelques cargaisons à la mer afin de relever les cours. C'était là une tromperie pardonnable et peut-être nécessaire. Est-ce d'une pareille tromperie que nous avons besoin dans le monde de l'esprit, sommes-nous tellement sûrs d'être parvenus au plus haut qu'il ne nous reste qu'à nous imaginer pieusement ne pas en être à ce point, afin d'avoir de quoi remplir le temps ? Est-ce de cette façon que la génération présente a besoin de se tromper elle-même, est-ce la virtuosité qu'il importait de lui donner, ou plutôt n'a-t-elle pas poussé à la perfection suffisante l'art de se tromper elle-même ? Ou ce dont elle a besoin, n'est-ce pas plutôt un sérieux intègre qui, sans se laisser effrayer, ni corrompre, indique les tâches à remplir, un sérieux intègre, qui veille avec amour sur ces tâches, qui n'incite pas les hommes, en les frappant d'effroi, à vouloir s'élancer vers le plus haut, mais garde les tâches à remplir jeunes, belles, agréables à voir, attrayantes pour tous, et pourtant difficiles et propres à soulever l'enthousiasme des nobles natures, car une nature noble ne s'enthousiasme que pour ce qui est difficile ? Une génération peut apprendre beaucoup d'une autre génération, mais, ce qui est proprement humain, aucune ne l'apprend de celle qui l'a précédée. À ce point de vue-là, chaque génération recommence comme si elle était la première, aucune n'a de tâche nouvelle au delà de celle de la génération précédente et ne parvient plus loin qu'elle, si toutefois cette génération n'a pas trahi sa tâche, si elle ne s'est pas dupée elle-même. Ce que j'appelle proprement humain, c'est la passion, dans laquelle chaque génération comprend entièrement

l'autre et se comprend elle-même. Ainsi, pour ce qui est d'aimer, aucune génération n'a appris d'une autre à aimer, aucune génération ne commence à un autre point qu'au commencement, aucune génération ultérieure n'a une tâche plus brève que la génération précédente ; et, si l'on ne veut pas, comme les générations précédentes, s'en tenir à aimer, mais bien aller plus loin, ce ne sont que vaines et mauvaises paroles.

Mais la passion la plus haute en l'homme est la foi, et nulle génération ne commence ici en un autre point que la génération précédente, chaque génération recommence à nouveau, la génération suivante ne va pas plus loin que celle qui l'a précédée, si celle-ci a été fidèle à sa tâche et ne l'a pas abandonnée. Qu'un pareil recommencement soit fatigant, aucune génération n'a le droit de le dire, car elle a sa tâche à elle et n'a pas à s'occuper du fait que la génération précédente avait la même tâche, à moins qu'une génération ou les individus qui la composent ne prétendent audacieusement prendre la place qui appartient au seul Esprit qui gouverne le monde et qui est assez patient pour ne pas éprouver de fatigue. Si une génération montre cette audace, il y a en elle quelque chose de faussé : quoi d'étonnant alors que le monde entier lui semble de travers ; il n'est certainement personne qui ait trouvé le monde de travers au même point que ce tailleur [Jacob et Wilhem Grimm, Contes, *Le tailleur en paradis*] qui, entré vivant au ciel, de là contempla l'univers. Lorsqu'une génération ne s'occupe que de sa tâche, qui est le plus haut, elle ne peut éprouver de fatigue ; car cette tâche suffit toujours pour une vie d'homme. Quand les enfants, un jour de congé, ont avant midi parcouru déjà tout le cycle des jeux et s'écrient avec impatience : n'y a-t-il donc personne pour inventer un jeu nouveau ? cela prouve-t-il que ces enfants sont plus développés et plus avancés que les enfants de la même génération ou d'une génération précédente pour qui les jeux connus suffisent à remplir la journée ? Cela ne prouve-t-il pas plutôt que les premiers enfants n'ont pas ce que j'appellerai le sérieux aimable, qu'il faut toujours avoir pour jouer ?

La foi est la plus haute passion de tout homme. Il y a peut-être beaucoup d'hommes de chaque génération qui n'arrivent pas jusqu'à elle, mais aucun ne va au delà d'elle. Si on trouve bien aussi beaucoup d'hommes de notre temps qui ne la découvrent pas, je ne veux pas en décider, je ne peux que m'en rapporter à moi-même, et je ne puis cacher qu'il me reste encore beaucoup à faire, sans pour cela souhaiter me trahir moi-même ou trahir la grandeur en réduisant cela à une affaire sans importance, à une maladie d'enfant, dont on espère être guéri le plus vite possible. Mais même pour celui qui n'arrive pas jusqu'à la foi, la vie a suffisamment de tâches, et s'il les aborde avec un amour sincère, sa vie ne sera pas perdue, même si elle ne peut pas être comparée à l'existence de ceux qui saisirent et atteignirent le plus haut. Mais celui qui est parvenu jusqu'à la foi, et peu importe qu'il ait des dons éminents ou qu'il soit une âme simple, celui-là ne s'arrête pas à la foi, il s'indignerait si on le lui disait, tout comme l'amant s'irriterait d'entendre dire qu'il s'arrête à l'amour : je ne m'arrête pas, répondrait-il, puisque toute ma vie s'y trouve contenue. Mais il ne va pas non plus au-delà, jusqu'à quelque chose d'autre, car, lorsqu'il découvre cela, il a une autre explication.

« Il faut aller au delà, il faut aller au delà. » Ce besoin d'aller plus loin est ancien sur la terre. L'obscur Héraclite, qui déposa ses pensées dans ses écrits, et ses écrits dans le temple de Diane (car ses pensées avaient été son armure durant sa vie, et c'est pour cela qu'il les suspendit dans le temple), l'obscur Héraclite a dit : on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve. L'obscur Héraclite avait un disciple : il ne s'arrêta pas à cette pensée, il alla plus loin en ajoutant : on ne le peut même pas une fois. Pauvre Héraclite, qui avait un tel disciple ! [Cratyle] La phrase d'Héraclite fut par cette correction corrigée en une phrase éléatique qui nie le mouvement, et cependant ce disciple désirait seulement être un disciple d'Héraclite, qui allât plus avant que le maître et ne retournât pas à ce qu'Héraclite avait abandonné.

# TABLE DES MATIÈRES

## CRAINTE ET TREMBLEMENT